رسائل جامعية (٥)

جناية التأويل الفاسد

على العقيدة الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد أحمد لوح

دار ابن عفان للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدِّمَة

الافتتاح

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلامضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون﴾ [سورة آل عمران :١٠٢] **﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً ﴾** [سورة النساء :١] **﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾**

[سورة الأحزاب :٧٠-٧١]

أما بعد : فإن أصدق الحديث كتاب الله عزَّوجلَّ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.(١)

وبعد: فقد أرسل الله نبيه نبي الرحمة، وأنزل معه الكتاب والحكمة، بشيراً ونذيراً، وسراجاً منيراً، وجعل اتباعه طريق السعادة والفلاح، والاقتداءَ به سبيل الفوز والنجاح، وجعل الذلَّ والخزي والعار على من عصاه وخالف أمره، وابتدع في دينه وقارف نهيه، **﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾** [سورة النور:٥٤] فأدَّى عليه الصلاة والسلام الأمانة، وبلَّغ الرسالة،

(١) هذه الخطبة تسمى ((خطبة الحاجة)) روى مسلم جزءً منها، ((صحيح مسلم)) ٥٩٢/٢ ح٨٦٧، ورواها أبو داود ٥٩١/٢ ح٢١١٨، والترمذي ٤٠٤/٣ ح١١٠٥، والنسائي ١٠٤/٣و٨٩/٦، وابن ماجه ٦٠٩/١ح١٨٩٢ وأحمد ٣٩٢/١-٣٩٣، والدارمي ١٤٢/٢ وصححه الألباني في ((تخريج المشكاة)) رقم٣١٤٩، وله رسالة مستقلة في جمع طرقها وتخريجها .

ونصح الأمة،وبيَّن رسالة ربه بقوله المبين، وعمله الرصين: ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبيِّن للناس ما نزل إليهم**﴾ [سورة النحل :٤٤]وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، فلم يلحق بالرفيق الأعلى إلا وقد كمُل الدين، وتمت النعمة، وعمت البشارة والنذارة فلم يُبق لأحد مجالاً للزيادة في الدين ،وإن جمع معقولات الدنيا، وخواطر أهلها ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ [سورة المائدة :٣] وتلّقى الصحابة رضي الله عنهم الإسلام من النبي ﷺ وفهموه كله على ضوء ما أخذوا عنه من تربية وتعليم فهماً سليماً نقيّاً صافياً، وجعلوا الكتاب والسنة إمامهم «وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك، ووفقهم له، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لايهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق وقد يرى الباطل[١]» وعلى هذا كان تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة: فهماً سليماً، وإيماناً ما بعده إيمان، واحتراماً ليس فوقه احترام، واتباعاً في العقيدة والعبادة والسلوك لايدانيه اتباع..هكذا فهموا..وهكذا طبقوا وعملوا،وعلى هذا ربَّوا أصحابهم من التابعين الأتقياء، والسُّنِّيين الأوفياء،الذين حملوا عن الصحابة أمانة نقل السنة وفهمها، وأمانة فقهها ونشرها،وأمانة التربية عليها،والدعوة إليها،فكانت عقيدتهم وعبادتهم وسلوكهم ومعاملاتهم موافقة لعقيدة الصحابة وعبادتهم، وسلوكهم، فاستحقوا بحق أن يكونوا امتداداً للمعسكر السلفيِّ السنّيِّ، فلا يطلق لقب السلف الصالح إلاوهم المقصودون،وبقيت القوة والسيادة، والغلبة والقيادة لأهل السنة والجماعة، والذلة والخذلان لأهل الزيغ والضلالة، إلى أن طلع قرن البدعة وظهر، بسبب مكايد الأمم الكافرة التي رأت في قوة الإسلام، وغلبة السنة تهديداً

(١) أبو القاسم الأصبهاني التيمي في كتابه النافع «الحجة في بيان المحجة» ٢/٢٢٤/الرياض/دارالراية/١٤١١هـ ونقله عن أبي المظفر السمعاني .

لكيانها، وأسسها ومبادئها، وتقويضاً لأركـان سلطانها وهيمنتها، فكـان كيدهـم للسـنة وأهلها من أخبث المكايد، حيث عمدوا إلى مركز القوة، ومناط بقـاء السـيادة والقيـادة في الأمة، عمدوا إلى نصوص القرآن والسـنة فحـاولوا زعزعـة دلالاتهـا عـن اليقـين،وحـاولوا إخضاعها للعقول والآراء، وتبديلها وتحريفها بالتأويل الفاسد كيداً للإسـلام ومكـراً بأهلـه **﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾** [سورة يوسف :٢١]

أهمية الموضوع

لقد ترجم العديد من كتب الفلسفة اليونانية وغيرها منذ أواسط القرن الثاني الهجري، ونالت الفلسفة إعجاب المولعين ببريق الفكر، ووميض نتاج العقول البشرية، فظهرت جماعة من المنتسبين إلى الإسلام عُرفوا ب((الفلاسفة الإسلاميين)) وساروا سيراً حثيثاً في مهيع التلفيق بين الشريعة الإسلامية وبين الفلسفة اليونانية، واتخذوا من التأويل الفاسد عكازاً يتوكأون عليه لصرف نصوص الوحي عن مدلولاتها، وتعسف حملها على مصطلحات حادثة بعيدة كل البعد عن نور النبوة، فكأنهم يسقون الناس شراب الكفر والإلحاد في آنية الأنبياء،وانتقلت بلية التأويل الفاسد إلى فرق الجهمية، والرافضة،والباطنية، والصوفية،وغيرها من الفرق الزائغة عن الحق، السالكة مسالك البدعة.

فوّق هؤلاء سهام التأويل وصوّبوها إلى نصوص الكتاب والسنة، فصرفوها عن ظواهرها بلا برهان من الله بدعوى معارضة العقل حيناً، وبدعوى علم الباطن المتلقى عن الإمام المعصوم طوراً، أو بدعوى العلم اللدني المأخوذ عن الولي المكاشف بحقائق الأمور وبواطنها أحياناً أخرى.

في هذا الخضم أخذ التأويل يفعل فعله الخطير في تشكيك الضعفاء في أصول عقيدتهم، وزعزعة اليقين عن قلوب كثير من المسلمين، حيث أوهمهم المؤوِّلةُ بأن التأويل ضرورة فكرية فرضتها طبيعة التعامل مع النصوص الشرعية، فكأن الشارع لم يخاطب الناس بألفاظ جلية المعاني واضحة المعالم.

كما لعب التأويل دوراً خطيراً في توسيع دائرة الخلاف، وتشتيت الأمة إلى فرق أحزاب متنافرة متناحرة، ورافق هذا التشتت حمية التعصب للمذهب، وحماسة الانتصار للآراء، وشهوة دفع الخصم عن الاحتجاج بالنصوص بدعوى أنها مصروفة عن مدلولاتها وأن تأويلها متعين، فأصبح همُّ كل مبتدع مركّزاً على البحث من خلال نصوص الشرع عما يسوِّغ له التمسك بأصول مذهبه، ويدعم له أسس بدعته عن طريق التأويل أيضاً !

فما حقيقة هذا التأويل ؟ وما أنواعه؟ وأين تكمن خطورته؟ وما هي جنايته على لعقيدة ؟ وما هي الفرق المشهورة بالتأويل ؟ وما هي الأصول التي بنتْ عليها منهجها في لتأويل ؟ وما موقف السلف من تلك الفرق وتأويلاتها ؟ وما هو الرد العلمي على تأويلات المتأولين ؟

أحسب أن البحث عن إجابات على هذه التساؤلات لجدير بأن يتصدى له أحد طلبة العلم المتخصصين، وأتصور أن البحث في هذا الموضوع يكون قيِّماً، ومهمّاً بقدر ما يوفق الباحث لتلك الإجابات .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع من الناحية العلمية، ومن ناحية الفائدة العائدة على الباحث في استقصاء أقوال السلف ومواقفهم في قضية علمية من قضايا العقيدة، فقد كان توجهي لاختيار هذا الموضوع، وجعلت عنوانه :

((جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية))

سائلاً المولى عزوجل أن يوفقني فيه، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم .

أسباب اختيار الموضوع :

١- يعدُّ التأويل الفاسد أخطر مشكلة تعرض لها الدين الإسلامي في تاريخه الطويل؛ لأن سهامه موجَّهة بشكل مباشر إلى نصوص الكتاب والسنة..منابع العقيدة الإسلامية الصافية، ومصادر التشريع في العبادات والسلوك والقانون وغيرها.

ولولا ما منَّ الله به من حفظ دين الإسلام لاعتراه من التحريف والتبديل والتغيير ما اعترى غيره من الأديان السماوية، ولكن الله تكفل بحفظ دينه فقال: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [سورة الحجر :٩] فأظن أن قيام بعض طلبة العلم بدراسة موضوع التأويل الفاسد، وبيان ما وقع بسببه من الزيغ والضلال، وبيان بطلان مذاهب منتحليه، لايخرج عن كونه مظهراً من مظاهر هذا الحفظ الإلهي.

٢- إن الشُّبَهَ التي أثارها الفلاسفة والمتكلمون حول الأخذ بظاهر النص الشرعي أثَّر في الأمة تأثيراً بالغاً، فدخلت مناهجهم جميع المعارف الإسلامية، فنشأ ما يعرف ب((الفلسفة الإسلامية)) ، ونشأ علم الكلام، وفُتحت أبواب أصول الفقه أمام المناطقة فأودعوا طاماتهم وبلاياهم خلالها، وتعاون متأخروا البلاغيين واللغويين مع أفراخ الفلسفة والكلام في إيجاد مكان في المعارف الإسلامية لطاغوت المجاز،باعتباره ظاهرة لغوية لامناص من الاعتراف به، كما اعترف بغيره من ظواهر اللغة، حتى إذا قويت أركانه وثبت بنيانه في النفوس فتحوا له قنوات عديدة، ومدُّوا له فروعاً جديدة ليدخل مباحث العقيدة، والأصول، وليكون وسيلة من وسائل تفسير النصوص وتأويلها، كما تعاونوا جميعاً على إدخال مباحث أخرى غريبة على المسلمين كمبحث ظنية ألفاظ القرآن والسنة ، وأكثروا من إثارة البلبلة في هذا الباب حتى إن كثيراًمن المنتمين إلى البحث في أصول الدين،وأصول الفقه قد افتتنوا بهذه الأمور كلها أوبعضها، فكان لهؤلاء جميعاً أثر كبير في زعزعة هيمنة العقيدة الإسلامية الصافية، وإضعاف مكانة النصوص الشرعية في نفوس أهل الإسلام ممن لم يوفق لمعرفة الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح وفهمهم، ونظراً لأهمية بيان الحق في هذه المسألة احتجنا إلى البحث في هذا الموضوع .

٣- إن الفرقة الواقعة في هذه الأمة قديماً وحديثاً كلها،إذا أنعمتَ النظر وجدت أنها راجعة إلى التأويل الفاسد،فالجهمية وأذنابها من المعتزلة والأشعرية الكلابية،والماتريدية والمرجئة، والرافضة، والباطنية، والصوفية، ومن في حكمهم من الفرق المتفرقة، والأحزاب المتحزبة اتخذت من التأويل الفاسد متّكأ لتبرير الأصول التي أصّلتها واعتقدتها، واخترعوا لأجل ذلك قوانين عقلية، وأصولاً كلامية جعلوها الحَكم في فهم الدين، والفيصل في معرفة الحق من الباطل، فمتى ظهرت مسألة رجعوا إلى معقولاتهم وخواطرهم وآرائهم، فطلبوا الدين من قبلها، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيارهم فإن استقام قبلوه، وإلا حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستكرهة، فحادوا عن الحق وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السنة تحت أقدامهم.[١]

وفي هذا العصر تأكدت الحاجة إلى إزالة الغبش عن نصوص الوحي؛ حيث إن الدعوات قد كثرت، والجماعات والمناهج قد تعددت، ووجدنا أن هذه الدعوات -على كثرتها- اتفقت على إعلان مرجعية القرآن والسنة، وضرورة العودة إليهما، إلا أن هذا الإعلان حين ينتقل من مجال التنظير إلى ميدان فهم الكتاب والسنة، وإلى التطبيق العملي نراه يأخذ أشكالاً متنوعة، وسمات متعارضة، وفي النهاية تصطبغ كل دعوة بصبغة خاصة بعيدة عن فهم السابقين للإسلام، وتتشكل بأشكال متميِّزة لاتكاد تمت إلى منهج السلف الصالح بصلة-إلا ما رحم ربي- فكثرت الفرق والمذاهب المنتسبة إلى الدعوة إلى القرآن والسنة، وأخذت الفرقة والخلافات العقدية والمذهبية تلعب دورها الخطير في تمزيق وحدة المسلمين ، وإذهاب قوتهم ﴿ **ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾ [سورة الأنفال :٤٦]

ونحن-إذا أحسنّا الظن بالجميع، و لم نبحث عن المقاصد والنوايا وراء قيام هذه الدعوات وتلكم المناهج-نقول : إن من أهم أسباب هذا الاختلاف والتناحر بين من أعلنوا العودة إلى القرآن والسنة هذه التيارات الفكرية الفلسفية، والكلامية، والباطنية

---

(١) انظر التيمي: المصدر السابق ٢٢٤/٢

الدخيلة التي امتزجت بالعلوم والمناهج الإسلامية، مما أوجد غبشاً وظلمة حالكة حالت بين كثير من أبناء الدعوة الإسلامية وبين فهم القرآن والسنة كما فهمها الرسول ﷺ وأصحابه والتابعون لهم، فنريد أن نقول لهؤلاء ولغيرهم: إن أي دعوة لاتقوم على فهم الإسلام فهماً مطابقاً لفهم سلف هذه الأمة بعيداً عن المؤثرات الخارجية التي ينفثها أعداء الإسلام، فلن تكون دعوة إسلامية خالصة تنتج الوحدة، والقوة، والجدارة بالتمكين الذي وعد الله به المؤمنين ،بل إنّنا نقول: إن هذه الطوائف إذا لم تعتصم بفهم السلف للإسلام سرعان ما تتحول إلى فرق عقلانية، وطوائف بدعية، ومذاهب فكرية ذات أصول وقواعد يحرم على الأتباع -في منطق الرموز- الميلان عنها لأي سبب كان، أما نصوص الشرع فسيكون نصيبها لدى هذه الطوائف أو الحركات العمل على إخضاعها لفهم الجماعة، فيكون لهم من التأويل الفاسد بقدر ما يستوردون من المناهج .

ومن هنا كانت حاجة المعاصرين إلى إزالة هذه الأزمة الفكرية حاجة ماسة، وأنا أعتقد أن مما يسهم في ذلك تقديم بحوث موضوعية توضح للناس العاقبة الوخيمة المترتبة على الانحراف عن فهم السلف للإسلام، وتشرح لهم كيف نشأت البدع بسبب أصول أصّلت، ثم حملت عليها نصوص الشرع عن طريق التأويل، عسى أن يكون في ذلك تحذيراً تبرأ به الذمة، ويهدي به الله من يشاء من عباده .

دراسات سابقة لها صلة بالتأويل :

لم أعثر بعد بحث شاق على رسالة جامعية أو كتاب خاص عالج قضية التأويل من الناحية التي نحن بصددها، غير أن هناك دراسات معاصرة لها صلة بالتأويل فيكون من المناسب أن أشير إليها في هذا المقام، وهي :

١- رسالة (التأويل وأثره في أصول الفقه[١]) وهي دراسة تناولت التأويل من زاوية أثره على أصول الفقه .

٢-وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل[٢]) ويلاحظ عليه عدم نقل آراء الفرق التي يذكرها ابن تيمية من مصادرها الأصيلة، وهو يمثل دراسة خاصة بموقف شيخ الإسلام من التأويل .

٣-وهناك كتاب آخر عنوانه (قضية التأويل في الفكر الإسلامي[٣]) وهو عبارة عن رسالة فكرية صغيرة تناول فيها المؤلف بعض آراء المتكلمين بالعرض والتحليل دون أن يبين موقفاً حازماً تجاه التأويل.

٤-وهناك كتاب (ظاهرة التأويل وصلتهاباللغة العربية[٤]) حاول مؤلفه اعتبار التأويل ضرورة لغوية، دون إعطاء التفريق بين صحيح التأويل وسقيمه اهتماماً يذكر.

---

(١) للأخ الدكتور سليمان بن سليم الله الرحيلي تقدم بها إلى شعبة أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية لنيل درجة الماجستير في العام الجامعي ١٤١٢هـ

(٢) تأليف محمد السيد الجليند، طبع في القاهرة سنة ١٩٧٣م

(٣) لمؤلفه عبد الرحمن المراكي، طبع في القاهرة عام ١٤٠٧هـ

(٤) للدكتور السيد أحمد عبد الغفار.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة .

المقدمة: تشتمل على : الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ودراسات سابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع، وشكر وتقدير.

التمهيد

في حقيقة التأويل، وأنواعه، ومخاطره .

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في حقيقة التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التأويل في اللغة ونصوص الشرع. وفيه فرعان :

الفرع الأول: معنى التأويل في اللغة، **الفرع الثاني**:معنى التأويل في القرآن والسنة

المطلب الثاني: معنى التأويل في الاصطلاح. وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين .

الفرع الثاني: معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين .

المبحث الثاني: في أنواع التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأويل الصحيح. وفيه فرعان :

الفرع الأول: المقصود بالتأويل الصحيح.**الفرع الثاني**: ضوابط التأويل الصحيح.

المطلب الثاني: التأويل الفاسد. وفيه أربعة فروع :

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد. **الفرع الثاني**: سمات التأويل الفاسد .

الفرع الثالث:أنواع التأويل الفاسد.**الفرع الرابع**:الأدلةعلى بطلان التأويل الفاسد

المبحث الثالث: في مخاطر التأويل الفاسد. وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع ما ظاهره باطل أو كفر

المطلب الثالث: التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصح الخلق

المطلب الرابع: أن التأويل الفاسد إعراض عن نصوص الوحي كما فهمها السلف الصالح.

المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام .

الباب الأول

في جناية تأويلات المتكلمين على العقيدة الإسلامية

وفيه مدخل وأربعة فصول:

مدخل: في تعريف علم الكلام، وذكر نشأته .

الفصل الأول: في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل .

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تقديم العقل على النقل .

المبحث الثاني: القول بالمجاز في نصوص الشرع.

المبحث الثالث: القول بأن نصوص الشرع أدلة لفظية لا تفيد اليقين.

الفصل الثاني: في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الجهمية وذكر نشأتها .

المبحث الثاني: شبهات الجهمية في قضية التأويل، والرد عليها.

المبحث الثالث: موقف السلف من جناية تأويل الجهمية . وفيه مطلبان :

المطلب الأول: ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم .

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم .

الفصل الثالث: في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم.

المبحث الثاني: منهج المعتزلة في التأويل .

المبحث الثالث: مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر.

المبحث الخامس: موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم.

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الكلابية، والأشعرية، والماتريدية على العقيدة والرد عليها. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في التعريفات والأقوال. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكلابية، وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثالث: التعريف بالماتريدية .

المبحث الثاني: موازنة بين مناهج الكلابية، والأشعرية، والماتريدية .

المبحث الثالث: مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل .

الباب الثاني

في جناية تأويلات الرافضة والباطنية على العقيدة والرد عليها

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بالرافضة وذكر بعدهم عن السنة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في التعريف بالرافضة.

المبحث الثاني: بعد الرافضة عن السنة.

الفصل الثاني: في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: القول بوجوب الإمام المعصوم.

المبحث الثاني: دعوى تلقي التأويل عن الأئمة.

المبحث الثالث: اعتبار النيل من الصحابة ديناً.

المبحث الرابع: اعتبار التقية ديناً متعبَّداً به.

الفصل الثالث: نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نصوص أولوها بقضية الإمامة.

المبحث الثاني: نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم.

المبحث الثالث: نصوص أولوها بالتقية.

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الباطنية على العقيدة.

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول: التعريف بالباطنية.

المبحث الثاني: فرق الباطنية وآراؤها.

المبحث الثالث: الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل.

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها.

المبحث الخامس: العلاقة بين الباطنية والرافضة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة.

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة.

الباب الثالث

في جناية تأويلات الفلاسفة والصوفية على العقيدة

وفيه فصلان :

الفصل الأول: في جناية تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: نشأة "الفلسفة الإسلامية" وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها.

المطلب الثاني : بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية.

المطلب الثالث : نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية.

المطلب الرابع: بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام .

المبحث الثاني: نماذج من حمَلة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام.

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم.

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها.

الفصل الثاني : في جناية تأويلات الصوفية على العقيدة.

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف.

المبحث الثاني : الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم. وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الاعتماد على الكشف وما في معناه.

المطلب الثاني: الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة.

المبحث الثالث : نماذج من تأويلات الصوفية.

الخاتمة: ذكرت فيها بعض نتائج البحث، وما بدا لي من توصيات .

المنهج المتّبع في هذا البحث :

١- الاعتماد في بيان مناهج وأصول الفرق المختلفة، وتأويلاتهم على النقل من كتبهم، نقلاً مباشراً ما وجدت إلى ذلك سبيلاً .

٢- اعتمدت في بيان أصول الفرق التي بني عليها التأويل إماعلىتصريح من المؤوّلة وإما على استقراء تأويلاتهم، فمتى وجدت من تأويلاتهم عدداً كبيراً من النصوص أولوها لأجل ترسيخ مبدإ مخالف لظواهرالنصوص ، وقواعد الشرع، أو عقيدة فاسدة اعتقدوها ثم حملوا النصوص عليها، اعتبرت ذلك المبدأ أو تلك العقيدة أصلاً للتأويل، وإن لم أعثر في كلامهم على تصريح بتسميته أصلاً، إذ المعتبر في هذا الأمر إنما هو واقع الحال لا مجرد المقال .

٣- لم أتناول بالدراسة كل الفرق التي لها نوع من التأويل إلا إذا وجدت لها أصولاً بنت عليها تأويلاً كثيراً نالت بها شهرة في مجال التأويل .

٤- اعتمدت في الرد على المؤوّلة على النقل عن السلف فهمهم لتلك النصوص المؤوّلة، واعتمدت أحياناً على المعقول لدحض شبهاتهم العقلية، وقد يكون الرد عن طريق عرض وتحليل تأويلهم الفاسد، وبيان وجه معارضتها لقواعد الشريعة تصريحاً أو تلويحاً.

٥- عزوت الآيات إلى سورها وأرقامها في الأصل لا في الهامش .

٦- خرجت الأحاديث النبوية تخريجاً علميّاً مختصراً، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو إلى أحدهما، وإلا ذكرت موضعه من المصادر الحديثية مع الحرص على ذكر حكم علماء الحديث عليه، وإن لم أجد لهم قولاً يخص الحديث اجتهدت في الحكم عليه طبقاً لقواعد التخريج.

أما الآثار السلفية فأكتفي بعزوها إلى المصادر، وإذا دعت الضرورة إلى الحكم على الأثرنقلت قول أهل العلم فيه إن وجدت، وإلا نظرت في إسناده ثم ذكرت خلاصة الحكم دون بسط، وذلك حرصاً على تخفيف الحواشي قدر الإمكان .

٧- ترجمت لكل علم ظهر لي أنه في حاجة إلى ذلك إما لمساس الحاجة إلى معرفته في الموضع الذي ورد فيه ذكره، وإما لكونه مغموراً جدّاً، وقد أكتفي بذكر تاريخ وفاته عند الحاجة إلى ذلك من الناحية التاريخية .

٨- التزمت العزو إلى مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله- بذكر اسم الكتاب أو الرسالة، ثم ذكرموضع الإحالة داخل المجموع؛ إذ من المعلوم أن هذا الكتاب الضخم يضم تحته عشرات الكتب والرسائل، ومجرد العزو إليه باسم ((مجموع الفتاوى)) يفيد فائدة علمية ناقصة، فكم من باحث في حاجة ماسة إلى معرفة من ألف في مسألة ما، فيتعب في البحث عنه ولايجد من كتب فيه، ولايدري أن المسألة قد أشبعت بحثاً، وأن فيها كتاباً خاصا لديه ضمن هذا السفر العظيم، وأحسب أن العزو إلى كل كتاب باسمه الخاص يحل جانباً من هذا الإشكال.

وهذا المنهج في التعامل مع ((مجموع الفتاوى)) كشف لي أشياء كثيرة ، وأفادني فوائد جمة، ويمكن أن أذكرمنها في هذا المقام: العثورعلى كتاب السيوطي ((جهد القريحة في تجريد النصيحة)) ضمن المجموع، وهو تلخيص لكتاب شيخ الإسلام ((الرد على المنطقيين)).

٩- ذيلت البحث بفهارس تعين الباحث على نيل مراده، وهي :

١- فهرس الآيات،ويشمل اسم السورة،ورقم الآية، وموضع ورودها في البحث .

٢- فهرس الأحاديث النبوية مرتبة على الأطراف .

٣- فهرس الأعلام المترجمين .

٤- فهرس الفرق والطوائف المترجمة .

٥- فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة.

٦- فهرس المصادر مرتبة على الحروف .

٧-فهرس الموضوعات حسب تسلسل البحث.

١٠- استخدمت بعض الرموز وهي : رموز الكتب الستة المعروفة،ح= حديث، ص= صفحة، ت: عقب ذكر بيانات الكتب = تحقيق،د ت=دون تاريخ ، واختصرت أسماء بعض الكتب.بما يدل عليها .

١١- نظراً لكثرة الفرق التي تناولها البحث لم أفرد فهرساً لمصادر كل فرقة، واكتفيت-عندالحاجة-بالإشارة إلى نوعية المصدر بنسبته إلى الفرقة كقولي-مثلاً-[باطني]

صعوبات البحث:

١- تعدد المصادر نظراً لتعدد الفرق التي تناولتها الدراسة، وتشتت المادة العلمية داخل مصادرالفرقة الواحدة، فكان الوصول إلى المادة الخاصة بالتأويل من الصعوبة بمكان.

٢- إن استقراء الأصول المبني عليها التأويل أخذ مني جهداً، ووقتاً كثيراً؛ لأن الكتّاب المنتمين إلى هذه الفرق لم يلتزموا بيان أصولهم، بل كثيراً ما حرصوا على إخفائها نظراً لخطورتها، فلم يبق أمامي إلا الرجوع إلى كتب السلف المصنفة في الردود، إلى جانب استقراء كتب الفرق المستهدفة في الدراسة.

٣- أن كثرة المغترّين والحائرين في كثير من القضايا المطروقة في هذا البحث كلفتني جهداً،واستهلكت من وقتي شيئاً ليس بالقليل، فعلى سبيل المثال بعد أن فرغت من دراسة قضية المجاز، عثرت على كتاب ضخم لأحد المجازيين رد فيه بعنف على من ينفي المجاز مما اضطرني لإيقاف العمل وقارءته كله، ومناقشة ما لابد من مناقشته، وهو كتاب تزيد صفحاته على الألف ! ألا وهو كتاب د/ عبد العظيم المطعني .

٤- صعوبة أو ركاكة أساليب الكتّاب من المتفلسفة والمتكلمين، إلى جانب التعمية على الأفكار لدى فرق الباطنية بفروعها، مما جعل فهمها يحتاج إلى قدركبيرمن الصفاء الذهني، والنشاط الفكري،وهذا القدر قد لا يتوفر في كل الظروف والأحوال .

والحق أن المرء ليشعر بالحزن أمام هذا الخضم من الأفكار والمناهج المختلفة، والاتجاهات المتضاربة، مما يُفقد حتىالمراجع توازنها فتجد أن المرجع الذي يكون أساسيا في فصل كثيراً ما يكون ثانويا في فصل آخر، وهذا -لاشك- دليل على مزيد التعقيد .

شكر وتقدير:

أحمد الله تعالى حمداً كثيراً طيّباً مباركاً فيه، وأشكره جزيل الشكر على عظيم فضله وكريم منته ﴿وإن تعدُّوا نعمة الله لاتحصوها﴾[سورة إبراهيم: ٣٤]

ثم أتقدم بجزيل الشكر، وعاطر الثناء للقائمين على الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية -حرسها الله- على ما يبذلونه من خدمة لأبناء هذه الأمة الذين يفدون عليها من جميع أصقاع الدنيا، مما كان له أثرملحوظ في نشرالعقيدة الإسلامية الصافية من شوائب الشرك، وغوائل البدعة، ونشر الفقه الإسلامي المصفّى المبني على أدلة الكتاب والسنة طبقاً لفهم سلف هذه الأمة، فجزاهم الله خيراً، وأدام نعمته علينا وعليهم، وأدام النفع بهذه المؤسسة التعليمية السلفية المباركة.

ثم أتقدم بالشكر الجزيل والدعاء العريض لشيخي وأستاذي فضيلة الدكتور صالح ابن سعد السحيمي على تقبُّله الإشراف على هذه الرسالة والتي قبلها، وصبره على ذلك، كما أشكره على إرشاداته وتوجيهاته القيِّمة السديدة التي كان لهاأثرحسن في إنارة الطريق إلى إنجاز هذا البحث، كما أتوجه بالشكر والدعاء لأستاذي فضيلة الدكتورأحمد عطية الغامدي الذي كان له الفضل بعد الله تعالى في تشجيعي وإرشادي لاختيار هذا الموضوع، فجزاهما الله عني خيراً، وختم لي ولهما بالصالحات.

ثم أقدم شكري وفائق تقديري لكل من أسهم في إنجاز هذا العمل بإسداء نصح، أوتذليل عقبة، وخصوصاً إخواني من طلبة العلم الذين بذلوا جهداً مشكوراً مقدَّراً في سبيل إعانتي على المقابلة، فجزاهم الله خيراً وسلك بنا وبهم سبيل أهل العلم العاملين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

تمهيد

في حقيقة التأويل ،وأنواعه، ومخاطره.

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول :في حقيقة التأويل . وفيه مطلبان :

المطلب الأول: معنى التأويل في اللغة ونصوص الشرع .وفيه فرعان :

الفرع الأول : معنى التأويل في اللغة :

إن اللغة العربية قد حفظت ودونت مبانيها ومعانيها-كما حفظت ودونت بسائر العلوم- في مؤلفات غاية في الدقة والتحرير، والاستقراء والاستقصاء، وهي المؤلفات المعروفة بمعاجم اللغة، غير أن علوم اللغة ليست حالها كحال كثير من العلوم، فهي غير قابلة للاجتهاد، بل يتوقف البحث والتأليف فيها على السماع من العرب قبل فساد اللسان العربي بالاختلاط بالأمم الأخرى .

ومن هنا يلزم الباحث الراغب في التحقق من معنى أي لفظ عربي أن يستند إلى المعاجم اللغوية القديمة التي استقت مادتها من أفواه العرب الأقحاح؛ ولأجل هذا كان لابد -ونحن نسعى للوصول إلى معرفة حقيقة التأويل- أن نرجع إلى معاجم اللغة العربية العتيقة، فنقول: **التأويل** : مصدر من باب التفعيل ، وأصله ((أوْل)) من آل يؤول، ومادته اللغوية تدور على معان، هي:

١) **الإصلاح**: ويتعدى بنفسه، قال أبو العباس المبرد (ت٢٨٥هـ):((أصله من الإصلاح، يقال: آله يؤوله أوْلاً، إذا أصلحه.[١])) ووافقه على ذلك أبو إبراهيم إسحاق الفارابي اللغوي(ت٣٥٠هـ)[٢]،والأزهري (ت٣٧٠هـ)[٣]،

(١) محمد بن يزيد المبرد: الكامل ١٠٩/٣/مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٦هـ/ ت :محمد أحمد الدالي.

(٢) الفارابي : ديوان الأدب ١٩٩/٤ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/١٣٩٤هـ/ت: أحمد مختار.

(٣) محمد بن أحمد الأزهري : تهذيب اللغة ٤٣٧/١٥/ القاهرة/ الدار المصرية/ ١٩٦٦م/ت :إبراهيم الأبياري.

وابن فارس(ت٣٩٥هـ)[١].

٢) **العودة والرجوع** : ويتعدى بإلى أو بعن، أويكون لازما، قال ابن دريد الأزدي(٣٢١هـ) :((آل الرجل عن الشيء ارتد عنه .[٢])) ونقل الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي قوله :((الأَوْل :الرجوع.[٣])) وكذا نقله ابن منظور(ت٧١١هـ)[٤]، وقال ابن فارس :((قال يعقوب : يقال أوّل الحكم إلى أهله، أي أرجعه ورده إليهم.[٥]))

وقال الأزهري:((قال الليث : الأيّل الذكر من الأوعال، والجمع الأيائل، قال: وإنما سمي أيّلاً لأنه يعول إلى الجبال يتحصّن فيها.[٦]))

٣) **الخثور**: قال ابن فارس :((قال الخليل : آل اللبن يؤول أولاً، وأوولاً خثر))، ونقل مثله عن علماء اللغة،وكذلك الأزهري، والجوهري.[٧] وهذا المعنى له صلة وثيقة بالذي قبله، قال الراغب :((وآل اللبن يؤول إذا خثر، كأنه رجوع إلى نقصان ؛لقولهم في الشيء الناقص راجع.[٨]))

٤) **العاقبة** :ذكره الفرّاء (ت٢٠٧هـ)[٩].

---

(١) أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ١٦٠/١/القاهرة/ مطبعة الحلبي/ط٢/١٩٦٩م/ت :عبدالسلام هارون.

(٢) ابن دريد : جمهرة اللغة ٤٨٢/٣/ بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٨٧م/ت/ رمزي بعلبكي .

(٣) الأزهري : المصدر السابق .

(٤) محمد بن مكرم الأفريقي : ((لسان العرب)) ٣٢/١١/ بيروت/ دار الصادر/ ١٤١٠هـ .

(٥) ابن فارس : المصدر السابق .

(٦) الأزهري : المصدر السابق .

(٧) أحمد بن فارس: المصدر السابق، و((مجمل اللغة)) ١٠٧/١/موسسة الرسالة/١٤٠٤هـ/ت:زهير سلطان والأزهري : المصدر السابق؛وإسماعيل بن حماد الجوهري:((الصحاح)) ١٦٢٨/٤/بيروت /دار العلم للملايين/ط٢/١٣٩٩هـ/ت: أحمدعطار، وانظر ((اللسان)) و((القاموس)) مادة ((أول))

(٨) الحسين بن محمد الأصفهاني:((المفردات)) ص٣٠/بيروت/دار المعرفة/ت:محمد سيد الكيلاني.

(٩) يحيى بن زكرياء الفراء ((معاني القرآن)) ٣٨٠/١/ مصر/١٩٥٥م/ت: النجار .

٥)**التفسير**: قال ابن جرير(ت٣١٠هـ):((وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير، والمرجع والمصير.[١])) وقال الجوهري:((التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأوّلاً بمعنى.)) وقال الراغب :((والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ، وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها .[٢]))

وأما ما أشار إليه بعضهم من التفريق بين التفسير والتأويل-كقول الماتريدي(ت٣٣٣هـ):((الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء[٣])) -فإن صح يرجع إلى معان اصطلاحية لاإلى اللغة .

الفرع الثاني : معنى التأويل في القرآن والسنة :

لقد تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سور كثيرة، بل تكررت في بعض السورأكثر من مرة ، وحين نتحدث عن التأويل في القرآن الكريم الذي هو رأس الفصاحة وقمة البيان، وفي السنة المطهرة التي هي كلام أفصح العرب على الإطلاق، نريد المقارنة بين مدلولات النصوص الشرعية، ومعطيات المعاجم اللغوية حول ((التأويل))، وذلك قبل التطرق إلى استعمالات هذه الكلمة في اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ومن ثم نستطيع أن نحكم للأحظى بالاستناد إلى اللغة والشرع بأنه الأولى بالتقديم؛ لصحة مأخذه وقوة دليله، ومن هنا لابد من القيام باستقراء موارد التأويل واستعمالاته في القرآن، مع النظر فيما قاله أئمة السلف من المفسرين، للوقوف على مدى مطابقة هذه الاستعمالات لما ورد في معاجم اللغة العربية .

---

(١) محمد بن جرير الطبري: ((جامع البيان...)) ٣/١٨٤/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٣٨٨هـ/ت:أحمد شاكر.

(٢) الصحاح ٤/١٦٢٧، والمفردات ص٣٨٠،وانظر((مجاز القرآن)) لأبي عبيدة/بيروت/موسسة الرسالة/ط٢/ ت: محمد فواد سزكين.

(٣) الماتريدي :((تأويلات أهل السنة)) ص٥/بغداد/ مطبعة الإرشاد/١٤٠٤هـ/ت:محمد مستفيض الرحمن.

١- وأول آية ورد فيهـا لفـظ التـأويل -حسـب ترتيـب المصحـف- هـي آيـة آل عمران ((٧)) وسأرجئ الحديث عنها إلى حين نظرا لأنها تحتاج إلى تفاصيل وبيانات ليـس هذا محلها.[١]

٢- قال تعالى:﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول إن كنتم تؤمنون با لله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً**﴾ [النساء :٥٩]

قال الطبري :((وأحسن تأويلاً أي جزاءً، وذلك الجـزاء هـو الـذي صـار إليـه أمـر القـوم.[٢])) ونقـل شيخ الإسـلام ابـن تيميـة عـن السـلف في معناهـا: ((**وأحسـن عاقبـة ومصيراً**[٣]))

٣- وفي سورة الأعراف :﴿ **هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق**﴾ [الأعراف ٥٣]

قـال الطـبري :((أي مـا يـؤول إليـه عاقبـة أمرهـم مـن ورودهـم علـى عـذاب ا لله وصليهم جحيمه،وأشباه هذا مما أوعدهم ا لله به[٤].)) ونقله عن قتادة وغيره من السلف.

٤- وفي يونس :﴿ **بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كـذّب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين** ﴾ [يونس ٣٩] يعني :((ولما يأتهم بعد بيـان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم ا لله به في هذا القرآن .[٥])) فـالمراد بالتـأويل هنـا وقوع ما أخبر ا لله به في القرآن مما يؤول إليه عاقبتهم ومصيرهم .

---

(١) انظر ص١٤٠-١٤١ من هذه الرسالة

(٢) ابن جرير الطبري : المصدر السابق ٦/٢٠٥

(٣) أحمد بن تيمية :((الإكليل في المتشابه والتأويل)) [ضمن مجموع الفتاوى١٣/٢٩١]

(٤) الطبري : المصدر السابق ١٢/٤٧٨

(٥) الطبري : المصدر السابق ١٥/٩٣

٥-١٢ في سورة يوسف أكثر من آية ورد فيها لفظ ((التأويل)) كقوله تعالى: ﴿ وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ﴾ [يوسف ٦] قال الطبري :((ويعلمك من تأويل الأحاديث، يقول :ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا.)) ثم روى ذلك عن مجاهد، وابن زيد.(بم) قال شيخ الإسلام: ((فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها الذي تؤول إليه.(بم))) وكذلك بقية الآيات في سورة يوسف وردت نسقاً في تعبير الرؤيا.(بم)

١٣- وفي سورة الإسراء :﴿ وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خيروأحسن تأويلاً﴾ [سورة الإسراء : ٣٥] قال الحافظ ابن كثير:((أي مآلاً ومنقلباًفي آخرتهم)) ثم نقل عن قتادة قوله:((أي خير ثواباً وأحسن عاقبة.(بم)))

١٤- وفي الكهف: ﴿ **هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبراً**﴾ [سورة الكهف: ٧٨] أي:((ما يؤول إليه عاقبة أفعالي التي فعلتها.[٥])) قال ابن كثير: ((أي:بتفسير مالم تستطع عليه صبراً.[٦]))

١٥- وفيها:﴿ **ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً**﴾[سورة الكهف: ٨٢] يعني: ذلك تفسير تلك الأفعال المستغربة وبيانها.[٧]

نلاحظ من هذا السرد أن كلمة ((التأويل)) رغم تكرر ورودها في القرآن ست عشرة مرة إلا أن معناها دائربين مدلولين:

---

(١) المصدر السابق ١٢/٩٢

(٢) الإكليل ضمن مجموع الفتاوى ١٣/٢٩٠

(٣) راجع الآيات :٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١

(٤) ابن كثير الدمشقي:((تفسير القرآن العظيم)) ٣/٦٦ /بيروت /دار الفكر/ط٢/ ١٤٠٨هـ /ت:حسين زهران.

(٥) الطبري: المصدر السابق ١٥/١٨٨

(٦) المصدر السابق: ٣/١٥٩

(٧) انظر: الآلوسي ((روح المعاني)) ١٦/١٤/ بيروت /دار إحياء التراث العربي/ ط٤/١٤٠٥هـ

١) العاقبة والمرجع والمصير. ٢) التفسير والبيان .

وأما السنة المطهرة فقد ورد فيها كلمة ((التأويل)) في أكثر من حديث، فلنستعرض من ذلك ما أمكن:

١- عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ : ((**بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون عليَّ وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثديَّ ومنها ما دون ذلك وعرض عليَّ عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره. قالوا: فما أولت ذلك يارسول الله ؟ قال : الدين.**[(١)]))

٢- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:((**بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فأهمَّني شأنهما، فأوحي إليَّ في المنام أن انفخهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما كذَّابين يخرجان من بعدي...الحديث.**[(٢)])) والمراد بالتأويل في الحديثين: تعبير الرؤيا، كما لايخفى.

٣- وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول:((**هلاك أمتي في الكتاب واللبن.قالوا: يارسول الله ما الكتاب واللبن؟ قال: يتعلمون القرآن فيتأولونه على غيرماأنزل الله عزوجلَّ، ويحبون اللبن فيدعون الجماعات والجمع.**[(٣)])) ومعنى التأويل في هذا الحديث: التفسير بما يخالف المراد فيكون تحريفاً .

---

(١) متفق عليه، البخاري: ١/٢٤ح ٢٣/ القاهرة / المطبعة السلفية/ط١/ ١٤٠٠هـ/ ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. ومسلم: ٤/١٨٥٩/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي ط١٩٧٢/٢م/ تحقيق: محمد فؤاد .

(٢) متفق عليه، البخاري:٤/٣٠٧ح ٧٠٣٤، ومسلم:٤/١٧٨١

(٣) رواه أحمد في ((المسند)) ٤/١٥٥/ بيروت/ المكتب الإسلامي ط٤/ ١٤٠٣هـ/ فهرس الألباني ، وأبويعلى في مسنده ٢/٣٠٧/ جدة/ دار القبلة ط١/ ١٤٠٨هـ/ ت: إرشاد الحق، وفي إسناده ابن لهيعة، مختلف فيه ، غير أن الراوي عنه هو أبوعبد الرحمن عبد الله بن يزيد المقرئ، وهوأحد العبادلة الذين نص الأئمة على أن روايتهم عنه صحيحة، انظر، ابن حجر:((التهذيب)) ٥/٣٧٨/حيدرآباد الدكن/دائرةالمعارف/١٣٢٦هـ .

٤- وعن ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺوضع يديه على كتفه وقال :((**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل.**[(١)]))

والمقصود بالتأويل هنا: التفسير والبيان، كما ورد في رواية عندابن ماجه ((**علمه الحكمة وتأويل الكتاب** .[(٢)]))

٥- وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي ﷺ قال:((**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين.**[(٣)])) ومعناه هنا أيضاً: التفسير المحرَّف .

ونستطيع أن نقرر هنا استناداً إلى نتيجة هذا الاستعراض أن كلمة ((التأويل)) لم يختلف معناها في استعمالات اللغويين المحتج بكلامهم، واستعمالات القرآن والسنة.

---

(١) رواه أحمد ٢٦٦/١، ٣١٤، وابن ماجه ((السنن)) ٥٨/١/دار الفكرالعربي/ت: محمد فؤاد، والحاكم في ((المستدرك)) ٥٣٤/٣/ بيروت/ دار المعرفة، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في ((دلائل النبوة)) ١٩٣/٦ بيروت/ دار الكتب العلميةط١٤٠٨/١هـ / ت:عبد المعطي قلعجي،وصححه الألباني في ((تخريج المشكاة)) ح٦١٣٩، ولفظه هناك:((اللهم فقه في الدين)) وقال المصنف التبريزي:((متفق عليه)) فخطَّأه الشيخ ناصر قائلاً:((فليس الحديث متفقاً عليه ولارواه أحد الصحيحين بهذا التمام.)) قلت:بل رواه البخاري برقم١٤٣، وصححه الألباني أيضا في ((التعليق على التنكيل)) ٣٥٩/٢، وعلى ((الطحاوية)) ص٢٣٤ .

(٢) ابن ماجه ((السنن)) ٥٨/١ ح١٦٦

(٣) هذا الحديث رواه ابن حبان في ((الثقات)) ١٠/٤/حيدر آباد الدكن/ دائرة المعارف ط١٣٩٣/١هـ، وابن عدي، في ((الكامل)) ١٤٦/١/ بيروت/دار الفكر ط١٤٠٩/٣هـ/ت: سهيل زكّار، وابن عبد البر في ((التمهيد)) ٥٩/١/ الرباط/ دار الحديث الحسنية/١٩٦٧م/ت: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، والبيهقي ((السنن الكبرى)) ٢٠٩/١٠/ حيدرآباد الدكن/دائرة المعارف ط١٣٥٢/١هـ ، وابن عساكر في ((تاريخ دمشق)) ٢٣٣/٢/مصور عن مخطوطة الظاهرية، والخطيب في ((شرف أصحاب الحديث)) ص٢٩/دار إحياء السنة النبوية /ت:محمد سعيد أوغلي، كلهم من طريق إبراهيم بن عبد الرحمن العذري مرسلاً.

ورواه من حديث ابن مسعود الخطيب[المصدر السابق] ومن حديث علي بن أبي طالب عندابن عدي١٤٤/١ بإسناد معضل، وروي كذلك عن أبي أمامة الباهلي، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم بأسانيد لاتخلو من مقال، غير أنها لاتنزل عن درجة الحسن نظراً لخفة ضعف بعضها، وصححه الإمام أحمد كما في((شرف أصحاب الحديث)) ص٢٩،و((مفتاح دار السعادة)) لابن القيم ص١٧٨-١٧٩/القاهرة/ مكتبة الأزهر ط١٣٥٨/٢هـ/ ت:محمود حسن ربيع .

المطلب الثاني: معنى التأويل في الاصطلاح :

وفيه فرعان : **الفرع الأول** : معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين :

يطلق لفظ ((التأويل)) في اصطلاح السلف على معنيين مرجعهما اللغة، والقرآن، والسنة ، وهما : **أولاً:** تفسير اللفظ وبيان معناه ، وهذا كثير في استعمالات السلف الصالح، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل القرون المفضّلة .

١- جاء في حديث جابر في وصف الحج قوله : ((**ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن ، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به.**[1])) يعني :تفسيره وبيانه بأقواله وأفعاله ﷺ . قال ابن القيم :((فعلمه صلوات الله وسلامه عليه بتأويله هو علمه بتفسيره وما يدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهي عنه.[2]))

٢- ومن ذلك قول ابن عباس في آية آل عمران:((أنا ممن يعلم تأويله.[3])) أي: تفسيره وبيانه. وقول مجاهد :((والراسخون في العلم يعلمون تأويله.[4])) إلى غير ذلك من الآثار السلفية التي وردت بمعنى التفسير والبيان، وكشف المعنى وتوضيح المقصود .

- وتجد مثل ذلك كثيراً في تفسير الإمام ابن جرير الطبري حيث يستخدم التأويل بمعنى التفسير والبيان، فيقول-مثلاً- بكثرة :((وقال أهل التأويل كذا.)) ثم يورد أقوال المفسرين من السلف.((وتأويل الآية عندناكذا.)) ثم يبدأ في تفسيرهاوبيان معناها،وهكذا.

- وعلى هذا جاءت بعض أسماء كتب السلف مثل ((تأويل مشكل القرآن)) و((تأويل مختلف الحديث.)) كلاهما لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)

---

(١) رواه مسلم ٨٨٧/٢، وأبو داود في ((السنن)) ٤٥٩/٢/بيروت / دار الحديث/١٣٨٨هـ/ت:عزت الدعاس. والنسائي في ((المجتبى)) /بيروت/دار الفكر/ ١٩٣٠م ، وابن ماجه ١٠٢٢/٢

(٢) ابن قيم الجوزية، ((الصواعق المرسلة)) ١٨/١/الرياض/دار العاصمة ط١/١٤٠٨هـ/ت: علي الدخيل الله .

(٣) الطبري : المصدر السابق ١٢٢/٣بإسناد صحيح، وعزاه السيوطي لابن المنذر، وابن الأنباري، ((الدر المنثور)) ١٥٢/٢/ بيروت دار الفكر ط١/ ١٤٠٣هـ

(٤) الطبري: المصدر السابق .

ثانياً : الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ومعنى ذلك: وقوع المخبربه في وقته الخاص، إذا كان الكلام خبراً، أو امتثال ما دلّ عليه الكلام وإيقاع مطلوبه إذا كان الكلام طلباً، وهو معنى يرجع إلى العاقبة والمصير.[1]

- ومنه قول عائشة رضي الله عنها:((**كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده:سبحانك اللهم ربناوبحمدك اللهم اغفرلي يتأول القرآن**[2])) قال الحافظ ابن حجر :((وقوله : يتأول القرآن أي: يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد و الاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال.[3])) فالتأويل هنا حقيقة مأأمر به في قوله تعالى : ﴿ **فسبح بحمد ربك واستغفره** ﴾ [سورة النصر:٣]

- ومنه قول عبد الله بن رواحة – وهو آخذ بخطام ناقة رسول الله ﷺ في عمرة القضاء – :

((خلّوا بني الكفار عن سبيله ★ خلّوا فكل الخير في رسوله

يارب إني مؤمن بقيله ★ أعرف حق الله في قبوله

نحن قتلناكم على تأويله ★ كما قتلناكم على تنزيله

ضرباً يزيل الهام عن مقيله ★ ويذهل الخليل عن خليله.[4]))

قال ابن القيم:((المراد بقتالهم على التأويل هو تأويل قوله تعالى: ﴿**لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين**﴾[سورة الفتح:٢٧] بقي أن يقال: لم يكن هناك قتال حتى يقول:

---

(١) انظر،((التدمرية)) ٣/٥٥-٥٦و((الحموية)) ٥/٣٥-٣٦و((الإكليل)) ١٣/٢٨٨كلها ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) متفق عليه، البخاري : ١/٢٦٤ح٨١٧، ٤٩٦٨، ومسلم ١/٣٥٠

(٣) ابن حجر العسقلاني: ((فتح الباري)) ٨/٦٠٦ / القاهرة/ دار الريان / ١٤٠٧هـ/ترقيم: محمد فؤاد.

(٤) رواه عبد الرزاق في((المصنف)) بإسناد على شرط الشيخين كما قال الحافظ في((الفتح)) عند شرح الحديث ٤٢٥٢، وقال الهيثمي ((مجمع الزوائد)) ٦/١٤٧:((رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح.)) وانظر: ديوان ابن رواحة ص٥٢-٥٣/ القاهرة دار التراث/ جمع وتحقيق: حسن محمد باجودة .

نحن قتلناكم، فيقال:هذا تخويف وتهديدأي:إن قاتلتمونا قتلناكم على التأويل والتنزيل.[1]))

- ومنه قول ابن عيينة:((السنة هي تأويل الأمر والنهي.[2])) وفي بيان هذين المعنيين يقول شيخ الإسلام:((وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أوخالفه، فيكون التأويل عند هؤلاء متقارباً أومترادفاً، وهذا المعنى-وا لله أعلم- هو الذي عناه مجاهد في قوله: إن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد ابن جرير يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، والمعنى الثاني: في لفظ السلف : هونفس المراد بالكلام؛ فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به.[3]))

وبهذا يتبين لنا أن معنى التأويل عند السلف موافق للقرآن والسنة، ولغة العرب المحتج بكلامهم تمام الموافقة، فلننظر الآن في اصطلاح المتأخرين.

الفرع الثاني: معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين.

يقول الجويني [ت ٤٧٨هـ]:((التأويل هو رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول.[4])) وقال الغزالي[ت٥٠٥هـ]:((التأويل هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.[5]))

---

(١) ((الصواعق المرسلة)) ١/١٨٣-١٨٤

(٢) ((التدمرية)) ضمن ((المجموع)) ٣/٥٦

(٣) ((الإكليل)) ضمن ((المجموع)) ١٣/٢٨٨-٢٨٩

(٤) إمام الحرمين عبد الملك،((البرهان)) ١/٥١١/ القاهرة/دارالأنصار ط٢/ ١٤٠٠هـ/ت: عبد العظيم الذيب. ونحوه في((التعريفات)) للجرجاني ت٨١٦هـ/بيروت/ دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٠٣هـ (مادة أول) .

(٥) أبوحامد الغزالي،((المستصفى)) ١/٣٨٧/ القاهرة/ مكتبة الجندي/١٣٩١هـ/ت: مصطفى أبو العلا.

وقال الآمدي[ت ٦٣١هـ]:((التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له.[١])) وقال ابن منظور[٧١١هـ]:((والمراد بالتأويل: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى مايحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ.[٢]))

وقال الطوفي[٧١٦هـ]وغيره:((التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً.[٣]))

وقال البناني [ت١١٩٨هـ]:((التأويل حمل الظاهرعلى المحتمل لدليل يقترن به.[٤]))

نلاحظ من خلال تعريفات المتأخرين للتأويل ما يلي :

أ- اتفقوا على أن التأويل نقل للفظ عن ظاهره إلى مايخالفه، ومستندهم في تعيين ذلك المخالف للظاهرقد يكون المجاز، أوالاشتراك[٥]،أو غير ذلك مما يذكرونه في قوانين التأويل وسيأتي إن شاء الله . قال ابن القيم:((صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه ،وما يخالف ظاهره، وهو مراد المعتزلة، والجهمية، وغيرهم من فرق المتكلمين، وهو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه.[٦]))

ب- أن بعض هؤلاء أطلق التعريف فحمل التأويل على كل صرف للمعنى عن ظاهره، بينما قيده بعضهم بأن يقترن به دليل يقتضي صيرورة المرجوح راجحاً.

---

(١) سيف الدين علي الآمدي((الأحكام)) ٥٩٩/٣/ بيروت/دار الفكر ط١/ ت:أحمد الأفاضل !

(٢) محمد بن مكرم الأفريقي، ((لسان العرب)) ٣٢/١١، ونحوه في ((النهاية في غريب الحديث)) لابن الأثير ٨٠/١/ بيروت/ دار الفكر ط١٣٩٩/٢هـ/ ت:طاهر أحمد الزواوي.

(٣) سليمان بن عبد القوي الطوفي ((شرح مختصر الروضة)) ٥٩٩/٣/مطابع الشرق الأوسط/١٤٠٩هـ/ ت:إبراهيم آل إبراهيم.

(٤) عبد الرحمن بن جاد الله((حاشية البناني)) ٤٦/٢/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٣٦هـ

(٥) هو دلالة اللفظ الواحد على عدة معان مختلفة، مثاله: العين، يراد بها الباصرة ، وعين الماء، والذهب أوالفضة، وعين الشمس. انظر: الإسنوي((نهاية السول شرح منهاج الأصول)) ٥٩/٢/بيروت عالم الكتب، والقرافي: ((شرح تنقيح الفصول)) ص٢٩/ القاهرة دار الفكر/١٣٩٣هـ /ت:طه عبد الرؤوف سعد.

(٦) ((الصواعق المرسلة)) ٧٩/١

وهذا الخلاف فتح الباب-ولاشك-أمام كل مؤول ومبطل،كما ستراه في موضعه.

ج- أن هذا الاصطلاح لم يرد في لغة المتقدمين، ولم يسنده عرف القرآن الكريم، ولامدلولات السنة المطهرة،[1] ولكن بالنظر إلى كونه اصطلاحاً لايمكن الحكم عليه إجمالا فلابد من عرضه على الكتاب والسنة، ومفهوم السلف الصالح، ومن ثم يمكن الإقرار بما لايخالف الحق، مع عدم التردد في رد كل ما يخالفه ، وهذا ما سنراه إجمالاً في المبحث الثاني من هذا التمهيد، وتفصيلاً في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: في أنواع التأويل :

وفيه مطلبان: **المطلب الأول: التأويل الصحيح** ، وفيه فرعان :

الفرع الأول: المقصود بالتأويل الصحيح :

إن التأويل الوارد في الشرع وعلى ألسنة أهل اللغة المتقدمين لاشك في صحته ووضوحه، أما التأويل الذي يذكرفي اصطلاح المتأخرين فهو الذي يحتاج إلى العرض على القرآن والسنة وعرف السلف الصالح، فما كان عليه دليل شرعي صحيح صريح فهو التأويل الصحيح، وهو الذي لايخالف التأويل المعروف عند السلف .

وعلى هذا نقول: إن قول من قال: ((التأويل الصحيح هو حمل ظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً.[2]))تعريف صحيح إن أرادالقائل بالدليل دليل الكتاب والسنة ، قال ابن القيم -رحمه الله-:((وبالجملة فالتأويل الذي يوافق مادلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح.[3]))

---

(١) انظر:((التدمرية)) ٣/٥٥-٥٦و((الحموية)) ٥/٣٥-٣٦و((الإكليل)) ١٣/٢٨٨-٢٨٩ضمن المجموع.

(٢) زين الدين العضد، ((شرح مختصر المنتهى)) لابن الحاجب ٢/١٦٩/بيروت/دار الكتب العلمية ط٢/١٤٠٣هـ ، والفتوحي((شرح الكوكب المنير)) ٣/٤٦١/جامعة أم القرى/١٤٠٢هـ/ت:محمد الزحيلي ونزيه حماد .

(٣) ((الصواعق المرسلة)) ١/١٨٧

فالتأويل الصحيح هوالذي يكون بمعنى التفسير والبيان موافقاً لما في كتاب ا لله وسنة رسوله وذلك حين يأتي نص مجمل ونحوه فنجد نصاً آخر يفسره، وهذا النوع متفق على قبوله من السلف، يقول ابن تيمية-رحمه ا لله-:((ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذلامحذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من ا لله ورسوله والسابقين.[١]))

وهو ممدوح غير مذموم؛لذلك يقول ابن القيم:((فنحن لاننكر التأويل، بل حقيقة العلم هو التأويل، والراسخون في العلم هم أهل التأويل ، ولكن أي التأويلين؟ فنحن أسعد بتأويل التفسير من غيرنا وغيرنا أشقى بتأويل التحريف منا.[٢]))

الفرع الثاني: ضوابط التأويل الصحيح.

بعد أن ذكرنا المقصود بالتأويل الصحيح نتطرق إلى ذكر بعض الضوابط التي لابد من توافرها حتى يكون التأويل صحيحاً وبه يتميز التأويل الصحيح من غيره، ومن هذه الضوابط: **الأول:** أن يكون التأويل في إطاره ومجاله المحدد:

وبيان ذلك أن نعلم أن النصوص الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث قبول التأويل وعدمه :

١- ماهو نص في مراد المتكلم لايحتمل غيره، فهذا يمتنع دخول التأويل فيه أوتطرقه إليه، وتحميله التأويل افتراء ظاهر على صاحب الشرع، وتزوير لمقصده من الكلام، وتحريف له عن مواضعه، وهذا شأن عامة النصوص الشرعية الصريحة في معناها،كنصوص الصفات ، والتوحيد والمعاد .

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) ٢١/٦

(٢) ((الصواعق المرسلة)) ٢١٩/١

وهذا القسم إذا جوَّزنا تسليط التأويل عليه عاد الشرع كله متأولاً؛ لأنه أظهر الأقسام ثبوتاً، وأقواها دلالة فقبول ما عداه للتأويل أقرب من قبوله بكثير.[1]

٢- ماهو ظاهر في مراد المتكلم وقد احتفَّت به قرائن تقويه، قال ابن القيم : ((فهذا ينظر في وروده فإن اطرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء نادراً خارجاً عن نظائره منفرداً عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع؛لأنه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه ردَّه السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادة المتكلم المطَّردة... وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعي فيه حذفه قداستعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه...)) ثم مثل -رحمه الله- لهذه القاعدة العظيمة بأمثلة منها: قوله تعالى:﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [سورة طه:٥] حيث اطرد في جميع موارده في القرآن على هذا اللفظ، فتأويله باستولى باطل، وإنما كان يصح لو كان أكثر مجيئه بلفظ ((استولى)) ثم يخرج موضع عن نظائره، ويرد بلفظ((استوى))، فمثل هذا كان يصح تأويله باستولى، ثم قال:((فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم، وما يجوز تأويله.[2]))

وهذا يؤكد لنا أهمية مراعاة السياق ومعرفة أسلوب المتكلم في فهم مراده؛ ((لأن السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، فانظرإلى قوله تعالى:﴿ **ذق إنك أنت العزيز الكريم**﴾[سورة الدخان:٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير.[3]))

---

(١) انظر((الصواعق المرسة)) ١/٣٨٢-٣٨٣، و((بدائع الفوائد)) ١/١٥/ بيروت/ دار الكتاب العربي .

(٢) ((الصواعق المرسلة)) ١/٣٨٤-٣٨٦

(٣) ((بدائع الفوائد)) ٤/٩-١٠

٣- ما ليس بنص ولاظاهر في المراد،بل هو مجمل يحتاج إلى بيان، وهذا القسم دائر بين ثلاثة أحوال:

أ) أن يكون مع هذا النص بيانه.ومثاله: قوله تعالى: ﴿**وكلّم ا لله موسى تكليماً**﴾ [سورة النساء : ١٦٤] فرفع توهم صرف معنى ((كلّم)) إلى أي معنى آخر بالمصدر المؤكد الذي لايشك عربي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة .

ب) أن يكون بيانه منفصلاً عنه في نص آخر. ومثاله : قوله تعالى: ﴿ **إنا أنزلناه في ليلة مباركة** ﴾ [سورة الدخان : ٣] فبقي الإجمال في ماهية هذه الليلة، ومقدار بركتها، فجاء البيان في سورة أخرى، وهو قوله تعالى: ﴿ **إنا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ماليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر**﴾ [سورة القدر: ١-٣]

ج) أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم، يقول ابن القيم:((فهذا الأخير للتأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام ا لله ورسوله من هذاالنوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المقطعة المفتتح بها السور.[(١)])) فظهر بهذا :

١- أنه لاتأويل في المنصوص وهو المسمى بواضح الدلالة .

٢- أن الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم وعادته المطّردة .

٣- أن المجمل لابد أن يكون له مبين يتعين المصير إليه .

٤- أنه لايوجد في النصوص المتضمنة للمطالب الشرعية نص مجمل غير مبين .

الثاني : أن يحتمل اللفظ المؤوَّل المعنى المصروف إليه عن ظاهره في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلا كان تحريفاً وكذباً على اللغة، فإن اللفظ قد لايحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة ولايحتمله في ذلك التركيب الخاص، ولصحة التأويل لابد من اجتماع الأمرين معاً، ومثال مالم يحتمله اللفظ من الحيثية اللغوية، ولا من الحيثية التركيبية تأويلهم

---

(١) ((الصواعق المرسلة)) ١/ ٣٨٩

قوله تعالى ﴿ **خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش**﴾ [سورة يونس: ٣] باستولى؛ فإن هذا لاتعرفه العرب من لغاتها، و لم يقله أحد من أئمة اللغة المتقدمين ولو فرض احتماله ذلك لغة لم يحتمله في هذا التركيب؛ لأن استيلاء ه سبحانه وتعالى وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السماوات والأرض، علماً بأن العرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة، كما ثبت في الصحيح .[1]

ولهذا ذكر الإمام ابن القيم بطلان هذا التأويل من أكثر من أربعين وجهاً .[2]

الثالث : أن يقوم دليل على أن المتكلم أراد المعنى المصروف إليه اللفظ عن ظاهره؛ ذلك لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر فلايجوز العدول به عن حقيقته وظاهره إلا بدليل أقوى يسوغ إخراج الكلام عن أصله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية- موضحاً هذا الضابط والذي قبله-: ((والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.[3]))

وقال ابن القيم:((فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه.[4]))

الرابع: ألايعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال، وذلك كتأويلهم قوله تعالى:﴿ **وجاء ربك** ﴾ [سورة الفجر: ٢٢] بقولهم: وجاء أمر ربك؛ فإن هذا خبر صريح من الله بمجيئه هو مجيئاً يليق بجلاله، فتأويله بمجيئ غيره بلا دليل إبطال لهذا النص الشرعي.

---

(١) رواه مسلم ٢٠٤٤/٤وغيره .

(٢) انظر:((الصواعق)) ٢٩٢/١، و((مختصره)) ١٢٦/٢-١٥٢

(٣) ((الإكليل)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) ٢٨٨/١٣

(٤) ((إعلام الموقعين)) ٢١٨/١/ بيروت/ المكتبة العصرية/ ١٤٠٧هـ/ت:محمد محيي الدين .

الخامس: أن يكون المعنى المصروف إليه عن ظاهره مما تجوز نسبته إلى الشارع؛ لأن المتأول يخبر عن مراد الشارع، ولذا يقول بعض العلماء: ((التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لماقبلهاوبعدهاتحتمله الآية غيرمخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط.[1]))

السادس: الجواب عن المعارض، لكي يكون التأويل صحيحاً لابد من الجواب عن المعارض؛ فإن مدعي الحقيقة والظاهر قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة والظاهر، أما العقلي فمن وجهين عام وخاص: فالعام هو الدليل الدال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصحه، والدليل الدال على ذلك أقوى بكثير من الشبه الخيالية التي يستدل بها المؤولة، وأما الخاص فإن كل صفة -مثلاً- وصف الله بها نفسه، أووصفه بها رسوله ﷺ فهي صفة كمال قطعاً فلايجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها، وذلك يقال في جميع النصوص الطلبية والخبرية، وأما الأدلة السمعية القاضية بأصالة الحقيقة والظاهر فتقارب ألف دليل كما يقول ابن القيم[2] فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله وهيهات.

هذه الضوابط إذا تحققت ساغ التأويل وكان صحيحاً، وإلا فلا، قال الآمدي: ((وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير.[3]))

---

(١) حاجي خليفة ((كشف الظنون)) ١/٣٣٥/ بيروت/دار الفكر/ وعزاه للبغوي والكواشي

(٢) انظر ((الصواعق)) ١/٢٩٤

(٣) ((الإحكام في أصول الأحكام)) ٣/٥٠

المطلب الثاني: التأويل الفاسد

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد .

الفرع الثاني: سمات التأويل الفاسد.

الفرع الثالث: أنواع التأويل الفاسد .

الفرع الرابع: الأدلة على بطلان التأويل الفاسد .

الفرع الأول: حد التأويل الفاسد:

بعد أن ميَّزنا التأويل الصحيح بحده، وضوابطه: يكون من المناسب ومن السهل إن شاء الله تعالى أن نعرف التأويل الفاسد، إذ المتبادر إلى الذهن أنه ما يخالف التأويل الصحيح، وهو كذلك حيث يقول ابن تيمية-رحمه الله-:((والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى مايخالف ظاهره.[1]))

كل صرف للكلام عن ظاهره مجرد من الدليل فهو فاسد ومردود، وهذا التأويل هو المقصود في قوله-رحمه الله-((فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل[2])) قال ابن القيم:((والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، وماجاءت به السنة، هو التأويل الفاسد.-ثم بين أنه يطلق عليه التحريف المعنوي فقال-: والتحريف هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه... إلى أن قال: والمقصود أن التأويل يتجاذبه أصلان : التفسير، والتحريف، فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل.[3])) ويقول العضد: ((هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى المحتمل

---

(١) ((الإكليل)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) ٢٩٦/١٣

(٢) نفس المصدر: ٢٩٥/١٣

(٣) ((الصواعق)) ١٨٧/١، ٢١٥، ٢١٧

المرجوح بدليل لايصيره راجحاً، أوصرفه بغير دليل.[1]» ويقول عبد الوهاب السبكي: «التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو ما يظن دليلاً ففاسد، أولالشيء فعبث لاتأويل.[2]» وذكر ابن النجار أنه:« حمل ظاهر على محتمل مرجوح بلا دليل محقق لشبه يخيل للسامع أنه دليل، وعند التحقيق تضمحل.[3]»

ويتلخص من هذه التعريفات أن التأويل الفاسد هوما كان فيه صرف لظاهر إلى معنى آخر بدون دليل أصلاً، أوبشبهة يظنه المؤول دليلاً وليس بدليل، وسيمر بنا أن جميع تأويلات المتأخرين في باب الصفات من هذا القبيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويراد بلفظ التأويل:صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا لايوجد الخطاب به إلا في اصطلاح المتأخرين.[4]»

الفرع الثاني : سمات التأويل الفاسد.

كما أن للتأويل الصحيح ضوابط محكمة تميزه عن غيره من الوساوس والخيالات الفاسدة، فكذلك للتأويل الفاسد سمات تلازمه ولاتفارقه أبداً، نذكر منها:

١- الحيرة والشك وعدم الانضباط تحت ضوابط معينة واضحة:

إن أهل التأويل الفاسد المذموم لايخضعون للشرع، ولايحتكمون إلى قانون علمي محدد، فلا يعرفون شيئاً عن المجال الذي لايخرج التأويل عنه، والإطار الذي لايوجد إلا فيه، ولذلك كان من أبرز سماتهم الاضطراب الفكري والعقدي، يقول ابن تيمية: «ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم وصراط مستقيم في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين

---

(١) «شرح مختصر المنتهى» ١٦٩/٢

(٢) «جمع الجوامع» ٥٣/٢/القاهرة/ مطبعة الحلبي ط٢/مع حاشية البناني على شرح المحلي، ونقله عنه الزبيدي في تاج العروس٢١٤/٧/بيروت/ دار الصادر/١٩٦٦م

(٣) ابن النجار الفتوحي «شرح الكوكب المنير» ٤٦١/٣

(٤) «الصفدية» ٢٨٩/١/ الرياض/شركة مطابع حنيفة/١٣٩٩هـ/ ت:محمد رشاد سالم .

النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لاتحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لابما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب.[1]))

ولهذا عقد ابن القيم-رحمه الله- فصلاً سمَّاه ((تعجيز المتأولين عن حقيقة الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها، وما لايسوغ.[2]))

٢- الاختلاف والتفرق في الدين :

إن من أعظم الدعائم التي دعا إليها الشارع الحكيم جمع الكلمة، وتوحيد الصف، وعدم التفرق في الدين، قال تعالى : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرقوا** ﴾[سورة آل عمران : ١٠٣] وقال تعالى: ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾[سورة شورى: ١٣] والذين سلكوا مسالك التأويل الفاسد هم أبعد الناس عن طاعة الله في هذا الأمر، بل وقفوا في وجوه الباحثين عن الحق وطرحوا على سبيلهم من الشبهات ما يصعب معها تمييز الحق من الباطل، إلا من وفقه الله تعالى للاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، يقول العلامة ابن الوزير:((نظرت إلى شدة الخلاف الذي وقع بين أهل الإسلام من أهل القوانين العلمية البرهانية، وأهل القوانين الرياضية الرهبانية، وأهل التفاسير والتآويل للآيات القرآنية، وأهل الأنظار في الفروع الظنية، فرأيت اختلافاً كبيراً، وتعادياً نكيراً، وتباعداً كثيراً، سبق إلى ظن الناظر فيه أنه لاطريق له-مع سعة ذلك-إلى تمييز المحق من المبطل، والمصيب من المخطئ.[3]))

---

(١) ((درء تعارض العقل والنقل)) ٥/٢٤٠/ الرياض/ طبعة جامعة الإمام/١٤٠١هـ/ ت: محمد رشاد سالم.

(٢) ((الصواعق)) ١/١١١

(٣) محمد بن المرتضى بن الوزير ((إيثار الحق)) ص٩/ بيروت/ دار الكتب العلمية ط٢/١٤٠٧هـ

٣-التناقض وفقدان الوحدة الفكرية والعقدية :

إن من أبرز سمات أهل التأويل المذموم التناقض في الأقوال والأفعال،فلا تكـاد تجـد أحداً من مصنفيهم يقرر نظرية عقدية أو سلوكية إلا وتجـده ينقضهـا بعـد صفحـات إن لم يكن بعد سطور، ذلك لأنهم لما صرفوا ظواهر النصوص الشرعية بلا دليل ولا برهـان مـن ا لله إلى معان تخيَّلوها وزوَّروها في أنفسهم، وأبعدوا تلك النصوص عن مقاصدها ومعانيهـا لم يبق عندهم مستند من المعصوم فكـان التنـاقض سمتهـم، والتعـارض الفكـري علامتهـم المميّزة، والضلال والاضطراب نصيبهم، قال تعالى :﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان مـن عند غير ا لله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾ [سورة النساء : ٨٢] يقول شيخ الإسـلام :((فكـل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية، فإنه لابد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركب أو البسيط.[١]))

الفرع الثالث : أنواع التأويل الفاسد .

إن مما يزيدنـا تمييزاً للتـأويل الفاسـد، ومعرفـة بـه أن نحصـي أنواعــه ونحصرهــا. وأنواع التأويل الفاسد كثيرة نذكرها فيما يأتي مع شرح موجز حسب ما يقتضيه ظـروف هذا التمهيد[٢]:

١- ما لم يحتمله اللفظ بوضعـه اللغـوي، ومثالـه : تـأويلهم قولـه ﷺ:((**فأمـا النـار فلاتمتلئ حتى يضع ا لله تبارك وتعالى رجله** -وفي رواية - **قدمه عليها**.)) متفق عليه .[٣]

بأن الرجل جماعة من الناس؛ فإن هذا لايعرف في لغة العرب .

٢- ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية، أو جمع وإن احتمله مفرداً .

---

(١) ((درء تعارض العقل والنقل)) ٥/٣٥٦

(٢) انظر ((الصواعق المرسلة)) ١/١٨٧-٢٠١

(٣) ((البخاري)) ٣/٢٩٦ ح ٤٨٤٨، ٤٨٤٩، ٤٨٥٠و((مسلم)) ٤/٢١٨٦-٢١٨٧

مثاله :تأويلهم قوله تعالى :﴿ **لما خلقت بيديَّ** ﴾ [سورة ص :٧٥] بالقدرة؛ فإن قدرة الله عزوجل لايستقيم تثنيتها بحال .

٣- ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق، مثاله: تأويل قوله تعالى : ﴿ **هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أويأتي بعض آيات ربك**﴾ [سورة الأنعام :١٥٨] بأن إتيان الرب هو إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا التأويل مما يأباه السياق كل الإباء، وحمله على ذلك مع هذا التقسيم، وهذا التنويع ممتنع غاية الامتناع .

٤- مالم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المتكلم، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، قال ابن القيم :((وهذا موضع زلّت فيه أقدام كثير من الناس، وضلّت فيه أفهامهم، حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب ألبتة، وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبه له، فإنه قد حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل.[1]))

مثاله : تأويلهم ((الأحد)) بأنه الذي لايتميَّز منه شيء عن شيء ألبتة، ثم رتبوا على ذلك قولهم: لوكان فوق العرش لم يكن أحداً؛ فإن تأويل ((الأحد)) بهذا المعنى لايعرفه أحد من العرب ولاأهل اللغة، وإنماهواصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة، ومن وافقهم.

٥- ماألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأول على المعنى الذي لايحتمله،قال ابن القيم:((وهذامن أقبح الغلط والتلبيس[2]))

مثاله: تأويلهم اليد بالنعمة، ولاريب أن العرب تقول: لفلان عندي يد، ومنه قول عروة

(١) ((الصواعق المرسلة)) ١٨٩/١

(٢) نفس المصدر١٩٢/١

ابن مسعود للصديق:((لولا يد كانت لك عندي لم أجزك بهـا لأجبتـك.[1])) وحمـل قولـه تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ على النعمةباطل لما يأتي: **أولاً**: لأن ا لله تعـالى أضـاف الفعـل هنا إلى نفسه مع تعديته بالباء التي هي نظير قولك: كتبت بالقلم. **ثانياً**: أن ا لله تعالى جعل ذلك النوع من الخلق خاصاًبآدم دون البشر،ولاوجه لتخصيصه بذلك لوكانت اليد بمعنـى النعمة. **ثالثاً**: تلزم من هذا التأويل تثنية نعمة ا لله تعالى ولاوجه لها لافي اللغـة ولافي العقـل ولافي الشرع .

٦- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال، وعامَّة تأويلات الجهمية والرافضة، والباطنية من هذا الجنس، وقد سبق التمثيل له.

٧- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لايفهم منه عنـد الإطـلاق إلا ذلـك المعنـى، بالمعنى الخفي الـذي لايطلـع عليـه إلاأفـراد مـن أهـل البـدع والفلسـفة والكـلام، كتـأويل ((الأحد)) الذي لايفهم منه في لغة العرب إلا ((واحد)) بالذات المجردة من الصفـات، وهـذا بالإضافة إلى أنه محال وجوده في الخارج، فلا يتم تحصيله في الذهن إلا بعد مقدمات طويلة وصعبة جداً. وكتاب ا لله واضح زادته السنة النبوية وضوحاً على وضوح .

٨- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشـرف، ويحطـه إلى معنى دونه بمراتب، ومثاله : تأويل الجهمية قوله تعالى: **﴿وهـو القـاهر فـوق عبـاده﴾** [سورة الأنعام : ١٨] بأنها فوقية الشرف كقولهم:الدرهم فوق الفلس، والدينار فوق الدرهم .

قال ابن القيم:((فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصـائص الربوبية، وهي المستلزمة لعظمة الرب جل جلاله، وحطها إلى كـون قـدره فـوق قـدر بـني آدم، وأنه أشرف منهم.[2]))

ولاريب أن هذا ذم في غاية الشناعة ، وإن ادعى المتأول أنه أراد المدح والتنزيه :

---

(١) ((البخاري)) ٢/ ٢٨٠ ح٢٧٣١-٢٧٣٢

(٢) ((الصواعق المرسلة)) ١/ ٢٠٠

((ألم تر أن السيف ينقص قدره ★ إذا قيل إن السيف أمضى من العصا.))

٩- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولامعه قرينة مقتضية، فإن مثل هذا لايتأتّى في كلام المبيّن الهادي بكلامه؛ لأن الكلام المجرد عن القرائن الدالّة على المعنى المخالف للظاهريوقع السامع في اللبس والخطإ، وذلك يتنافى مع مقاصد شريعة من أنزل كلامه بياناً وهدى، فلو أراد خلاف ظاهر كلامه و لم تحفَّ به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم السامعين لم يكن بياناً ولاهدى، وهذا يتناقض مع كون القرآن ميسَّراً للذكر، كما قال تعالى: ﴿ **ولقد يسَّرنا القرآن للذكر فهل من مدَّكر** ﴾ [سورةالقمر:١٧،٢٢،٣٢،٤٠] قال ابن القيم-رحمه الله تعالى-:((وتيسيره للذكر يتضمن أنواعاً من التيسير: ١) تيسير ألفاظه للحفظ ٢) تيسير معانيه للفهم ٣) تيسيرأوامره ونواهيه للامتثال.[١])) إن هذا التيسير يصعب تصوره لو كان الله -تعالى عمَّا يقولون علوّاً كبيراً- لاداخل العالم ولاخارجه، ولافوقه ولاتحته، ولافوق العرش ولاتحته، ولامنفصلاً عنه ولامتصلا به، ثم يقول لعباده:﴿ **الرحمن على العرش استوى**﴾ [سورة طه: ٥] ويقول: ﴿ **يخافون ربهم من فوقهم**﴾ [سورة النحل: ٥٠] ويقول :﴿ **تعرج الملائكة والروح إليه**﴾ [سورة المعارج :٤] ويقول: ﴿ **بل رفعه الله إليه** ﴾[سورة النساء :١٥٨] ثم يترك الناس من غيربيان.

الفرع الرابع: الأدلة على بطلان التأويل الفاسد .

لقد بينا فيما سبق حقيقة التأويل الفاسد، وسماته، وأنواعه، أما بطلانه فسنذكر هنا بعض الأدلة عليه، علماً بأن ذلك يتجلّى أكثر عند بيان جناية التأويل على العقيدة خلال معالجة فصول هذا البحث بإذن الله، والأدلة على بطلان التأويل الفاسد كثيرة، ومنها :

---

(١) ((الصواعق)) ٣٣١/١

١- من أبرز الأدلة على بطلان هذا التأويل :أن أصحابه لم يستندوا إلى دليل أصلاً، حتى قال أبومحمد بن حزم الأندلسي: ((وهذه الفرق على اختلاف مشاربها لاتتعلّق في تأويلاتها بحجة أصلاً، إلا بدعوى الإلهام والقحة، والمجاهرة بالكذب.[(١)]))

٢- مما يدل على بطلانه : ما أسلفناه من أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه يسر كلامه للذكر، ويتضمن أنواعاً من التيسير كما سبق قريباً نقله عن ابن القيم، ومعلوم أنه لوكان كلامه بألفاظ لايفهمها المخاطب لم يكن ميسراً، وكذلك لوأريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه معاني لاتدل عليها، أوتدل على خلافها لكان تكليفاً بما لايطاق، ولكان في غاية التعسير لاالتيسير .

٣- وممايدل على بطلانه : أن الله تعالى جعل اللغة أداة للتعبير عما في الجنان، وآلة للبيان عما يضمره الإنسان، فالعبد لايعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك، فإذا حمل كلام المتكلم على خلاف مدلوله، وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب عاد على مقصود اللغات بالإبطال، ولم يحصل مقصود المتكلم، ولامصلحة المخاطب .[(٢)]

٤- ويدل على بطلانه : ما يلزم القائلين به من أن أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في أبواب من أهم أصول الإيمان، وذلك إما راجع إلى جهل ينافي العلم، وإماإلى كتمان ينافي البيان، ومن الباطل المفضوح نسبة شيء من هذا إلى ذلك الجيل الخيّر.

٥- ومما يدل على بطلانه أيضاً: ما يمتاز به أهل هذا التأويل من التناقض الفاضح وعدم وجود ضوابط لما يسوغ فيه التأويل ومالايسوغ، فإذا سئلوا: ما الفرق بين ما جوَّزتم تأويله، وبين ما أقررتموه على ظاهره ؟ فإن جمهورهم يقولون: كل ما عارضه عقلي قاطع تأولناه، ومالم يعارضه عقلي قاطع أقررناه، فيلزمهم عدم إمكان نفي التأويل عن أي شيء؛

---

(١) ((الفصل في الملل..)) ٢/٢٧٢/ الرياض/ شركة مكتبات عكاظ ط١٤٠٢/١هـ/ت:محمدإبراهيم، وعميرة .

(٢) انظر ((الصواعق)) ١/٣٤٣، ٣٤٥

فإنه مامن نص أوظاهر إلاوجدت عقول جماعة مـن المؤولـة متعارضـة حـول مدلولـه، وإن قالوا: إنهم يؤولون كل شيء إلاما علم بالاضطرار أن المتكلم أراده، كان ذلك مثل سابقه أو أبلغ في الفساد؛ إذ ما من نص وارد إلا ويمكن الدافع له أن يقول :مايعلم بالاضطرار أنه أرادهذا.[1]

٦- ومن الأدلة القاضية بذلك أيضـاً أن التـأويل باصطلاحـه المتـأخر المحـدث يمثـل فكراًوافداً تسرب إلى الجهمية والمعتزلة من المصادر اليهودية والنصرانية، حيث إن التـأويل بهذا الاصطلاح كان معروفاً عند الطائفتين قبل شيوعه على يد جهم بن صفوان :

ففي اليهودية ارتبط التأويل باسـم: فـايلو الإسـكندراني [٢٠ق.م - ٤٠م] والـذي كان ينفي الصفات عن الله ويؤكد علـى وجـوب تفسـيرها تفسـيراً مجازيـاً طبقـاً لقوانـين التأويل التي حدَّدها هو، جاء في كتاب ((قصة الحضارة)) في وصف هذا الرجل:((...ولكنه افتتن بالفلسفة اليونانية، فجعل هدفه في الحياة أن يوفق بين الكتاب المقدَّس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية، وخاصة فلسفة أفلاطون مـن جهـة أخـرى...ولكـي يصـل إلى غرضـه هـذا لجـأ إلى المبـدإ القـائل: إن جميـع الحادثـات، والأخـلاق، والعقـائد، والشـرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين :إحدهما مجازي، والآخر حرفي، وأنهـا ترمـز إلى حقائق أخلاقية أو فلسفية، وكان في وسـعه بهـذه الطريقـة أن يـبرهن علـى صحـة أي شيء يريد البرهنة على صحته...وكان يقول: إن الله هو الكائن الجوهري في العالم، وهـو كائن غير مجسَّـد، أزلي سرمدي، ويجلّ عـن الوصـف...؛لأن كـل صفـة تعـني التحديـد، والذين يتصورونه في صورة بشرية إنما يفعلون ذلك لتقريبه من خيال البشـر الحسـي، والله موجود في كل مكان.[2]))

(١) انظر ((درء التعارض)) ٥/٣٤٣،٣٤٤

(٢) ول ديورانت: ((قصة الحضارة)) ١١/١٠٣-١٠٤/ بيروت/دار الجيل/ ترجمة :زكي نجيب محمود .

وللواقف على هذا أن يستغرب وصول هـذا الفكـر الخطـيرإلى المسـلمين، رغـم أن هذا اليهودي عاش قبل ظهور الإسلام بقرون، حيث كان معاصراً للمسـيح عليـه السـلام، ولأن اليهود مشهورون بالتشبيه والتجسيم، وتأويل الصفات تعطيل .

إلا أن هذا الاستغراب يزول حتماً إذا وقفنا على الأمور التالية :

١) أما كيف اكتسب هذا الرجل اليهودي فلسفته اليونانيـة، فيكفـي أن نعلـم أنـه كان من أهل الإسكندرية التي وصفت بأنهاكانت أعظم المدائن اليونانية ، وكان لسـكانها حظ كبير من الدراسات الفلسفية، ومع ذلـك، كـان اليهـود يمثلـون أربعـين في المائـة مـن سكان هذه المدينة،بينما كان الآخرون يشكلون خليطاً من اليونان، والمصريين،والإيطاليين، والعرب، والفرس والأحباش، ومن جميع شعوب البحر الأبيض.[(١)] فكون كثير مـن سـكان الإسكندرية يهوداً يونانيين، بالإضافة إلى افتتان هذا الرجـل بالفلسـفةكفيلان بجعلـه يعتنـق أفكاراً مخلوطة ومشكّلة من الفلسفة اليونانية، والديانة اليهودية .

٢) ورغم أن معظم أحبار اليهود غير راضين عن تفسيرات فـايلو المجازيـة للكتـاب المقدس خشية أن تؤدي هذه التأويلات إلى إلغاء الطاعة الحرفيـة للشـريعة اليهوديـة، إلا أن فكره كان موضع ترحيب من كثيرمن الجيل اليهودي الصاعد، وساعده على ذلك مكانتـه الدينية ومركزه الاجتماعي والسياسي، حيث وصف بأنه ((من أسرة عريقة في الدين.[(٢)]))

وعندما وقعت الأحداث المأساوية بين اليونانيين واليهود في الإسـكندرية عـام٣٨م وأرسل كل طرف وفداً إلى رومة لعرض قضيته أمام الإمبراطور كان الفيلسوف فـايلو هـو رئيس الوفد اليهودي .[(٣)]

---

(١) ديورانت : المصدر السابق ١١/٩٩-١٠٠،١٠١

(٢) ((قصة الحضارة)) ١١/١٠٣وانظر١١/١٠٥

(٣) نفس المصدر ١١/١٠٢-١٠٣

٣) لقد تأثَّر بشرح فايلو الرمزي للكتاب المقدس رجال من فلاسفة اليهود الذين جاءوا بعده، وهؤلاء كانوا على صلة أوثق بالمسلمين، وباللغة العربية، نذكر منهم:

أ- سعديا بن يوسف الفيومي[٢٦٩-٣٣١هـ] ولد وشبَّ في قرية من قرى الفيوم بمصر، ثم هاجر إلى فلسطين، وتشير المصادر إلى أنه آلى على نفسه أن يفعل للديانة اليهودية شيئاً يحل به كثيراً من الإشكالات، فنهج في شروحه للكتاب المقدس، وفي كتبه- وخاصة كتاب ((الأمانات والاعتقادات)) - منهج فايلو: فنفى الصفات، واستخدم المجاز، واتخذ من تقديم العقل على النقل مطية للتأويل الذي استخدمه سلفه فايلو لكن بتوسّع أكثر، وقد انتشرت آراء هذا الرجل في جميع الأنحاء وتأثَّر بها كثيرون، حتى قال ابن ميمون-أبرز المتأثرين به-:((لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفي من الوجود.[1]))

وإنما قلنا إن صلته بالمسلمين كانت أوثق لأن الكتّاب والمترجمين والفلاسفة من اليهود وغيرهم كانوا يتولّون المناصب الهامَّة في حكومات الخلافة العباسية الإسلامية، يضاف إلى ذلك أن كتابه ((الأمانات والاعتقادات))- أعظم كتاب له في تأويل المنقول- ألفه باللغة العربية، ونشره بين المسلمين.[2]

ب- موسى بن ميمون [٥٢٩-٦٠١هـ] ولد في قرطبة، وعاش في فاس، والقاهرة ومات بها، اشتهر هذا الرجل بين اليهود بالقدرة الهائلة على التلفيق والتوفيق بين الفلسفة والكتاب المقدس، فأحبه اليهود حتى كان من أقوالهم المشهورة المأثورة قولهم: ((لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى.[3])) ألف ابن ميمون عشرة كتب باللغة العربية غالبها في الفلسفة والطب، ومن الغريب أن هذا الرجل اليهودي الملحد[4] الذي بقي في

---

(١) ((قصة الحضارة)) ١٤/٤٤-٤٥

(٢) انظر نفس المصدر، وعبد المنعم حفني((الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية)) ص١٢٥ /بيروت/دارالمسيرة/١٤٠٠هـ

(٣) ((قصة الحضارة)) : ١٤/١٢٠-١٢١

(٤) ((منهاج السنة)) ٣/٢٨٧

فاس عشرسنين مدَّعياً الإسلام زوراً وبهتاناً اختير فور وصوله القاهرة طبيباً خاصًّا لنورالدين أكبرأولاد صلاح الدين في حين كان والده منهمكاً في جهاده .

وفي كتابه ((دلالة الحائرين)) قرر نفي الصفات والأسماء، وأول جميع ماورد من ذلك في التوراة مستنداً إلى القول بالمجاز[1] وأنكر بعث الجسم وسخر من إيمان المسلمين بالجنة، وزعم أن تصويرها على النحوالذي في الإسلام واليهودية ليس إلا تمثيلاً بما يناسب خيال جمهرة الناس وحاجاتهم[2] .

وظهر التأويل المجازي في النصرانية على يدكلمانت الإسكندري[١٥٠-٢١٣م] من علماء مدرسة الإسكندرية النصرانية، ولد في أثينا، ثم انتقل إلى الإسكندرية لدراسة الفلسفة على أساتذة النصرانية بها؛ لأنهم أقدر على التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان مع ذلك معجباً بآراء أفلاطون، وفايلو اليهودي، له مؤلفات منها:((الموعظة)) و((الكشكول)) و((المؤدب[3]))

إلى أن وصل الدور إلى يوحناالدمشقي[٦٧٤-٧٤٩م] آخر الفلاسفة الآباء المسيحيين الإغريق، وكان له دوركبير في ظهور الجدل العقلي بين المسلمين، إن لم يكن هو المسئول الأول عن ذلك وكان يعمل كاتباً لدى الأمويين في الشام حتى اعتزل سنة١١٣هـ في دير[4] وعكف على التصنيف، وكان والده سرجيوس خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان[5]

---

(١) ((قصة الحضارة)) ١٢٧/١٤

(٢) انظر((قصة الحضارة)) ١٢٩/١٤، و((موسى بن ميمون حياته ومصنفاته)) [عامة الكتاب] إسرائيل فنسون القاهرة/ لجنة التأليف والترجمة والنشر/١٩٣٦م

(٣) حفني ((الموسوعة الفلسفية)) ص٣٧١

(٤) الدَّير: دارالرهبان والراهبات. ((المعجم الوسيط)) ٣٠٦/١/القاهرة/ مجمع اللغة العربية/ إخراج: الزيات وغيره

(٥) ((قصة الحضارة)) ١٣٢/١٣-١٣٣و((دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي)) ص٩٤-٩٥ حسام الدين الآلوسي/ بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٤٠٠هـ

المقصود أن هؤلاء الفلاسفة من اليهود والنصارى هم الذين نقلوا هذا التأويل الفاسد إلى البيئة الإسلامية، وهذا أكبر دليل على بطلان هذا التأويل وبعده عن الإسلام ومصادره .

المبحث الثالث: في مخاطر التأويل الفاسد .

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع ماظاهره باطل أوكفر

المطلب الثالث:التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصح الخلق

المطلب الرابع: أن التأويل الفاسد إعراض عن نصوص الوحي كما فهمها السلف الصالح

المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام .

المطلب الأول: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الرسول ﷺ :

إن حقيقة الإيمان برسالة النبي ﷺ تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عما نهى عنه وزجر، وأهل التأويل لم يسلموا له في شيء من ذلك، بل تدخلوا بعقولهم وآرائهم في شئونه التشريعية، وحرّفوا نصوصه الخبرية، وعزلوها عن مدلولاتها الحقيقية، يقول ابن تيمية- بعد أن ذكر طرفاً من أحوال المؤولة-:((وهذا مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره، وأنه في الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته.[1]))

ويقول ابن القيم :((ومن أعظم آفات التأويل وجناياته أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها...وذلك أن معقد هذه الأصول تصديق الرسول فيماأخبر وطاعته فيما أمر، فعمدوا إلى أجلّ الأخبار وهوما أخبر به عن ا لله من أسمائه وصفاته، ونعوت كماله، فأخرجوه عن حقيقته، وما وضع له.[2])) وحول تأويلهم قوله ﷺ : ((**إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب.**[3])) قال -رحمه ا لله-:((فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهورد وتكذيب تستّر صاحبه بالتأويل.[4]))

---

(١) ((درء التعارض)) ٣٤٣/٥

(٢) ((الصواعق المرسلة)) ٣٦٥/١

(٣) ((البخاري)) رقم٧٤٣٧،٧٤٣٩، و((مسلم)) ١٦٧/١

(٤) ((الصواعق)) ١٩٨/١وانظر ((إعلام الموقعين)) ١١٩/٣-١٢٠

المطلب الثاني: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع ماظاهره باطل أوكفر:

إن المتعرض لتأويل نصوص الشريعة من غيربرهان من الشريعة ذاتها سيء الظن با لله ورسوله وشرعه، حيث يزعم بمقاله أو بحاله أن ا لله سبحانه أنزل على خلقه كتاباً وخاطبهم رسوله ﷺ بسنة في ألفاظهما ما يضلهم ظاهره، ويوقعهم في التشبيه، والتمثيل وغيرهما من البلاوي والضلالات، فعلى مقتضى حال هؤلاء ومقالهم، كان ترك الناس بلا نصوص أنفع لهم وأقرب إلى الصواب والهداية، فإنهم مااستفادوا بنزولها غير التعرض للضلال، و لم يستفيدوا منها يقيناً ولاعلماً بما يجب لله ويمتنع عليه؛ لأن ذلك إنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها .

قال ابن القيم-ناقلاً عن شيخ الإسلام-: ((إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لايوجد ما يقولونه في الكتاب والسنة، وكلام القرون الثلاثة المعظَّمة على سائر القرون، ولافي كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم، بل مافي الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة يوجد دالاً على خلاف الحق عندهم، إما نصاً أو ظاهراً، بل دالاً عندهم على الكفر والضلال لزم من ذلك لوازم باطلة.[1]))

قلت : ليس هناك أدل على ذلك من قول الرازي :((لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزَّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها.[2])) ولامن كلام الصاوي: ((...؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر!.[3]))

---

(١) ((الصواعق المرسلة)) ٣١٤/١

(٢) ((أساس التقديس)) ص٨٣/مصر/ مطبعة الحلبي/١٣٥٤هـ/تصحيح:أحمد سعد، ويليه((الدرة الفاخرة))للجامي

(٣) ((حاشية الصاوي)) عند تفسيرالآيتين:٢٣،٢٤ من سورة الكهف .

لاريب أن هذه النظرات الزائغة والمتشائمة إلى ظواهر النصوص الشرعية تتضمن اتهام الشارع بأنه لم يبين الحق للأمة في هذه النصوص حتى صارت عرضة للطعن فيها، محتاجة إلى التدخل البشري الفوري لإنقاذها من إثبات الباطل، ومن الطعون، وذلك- كما يزعمون- بالبحث عن محامل تحمل عليها بالتأويل ، فهل هناك اتهام للنصوص الشرعية وللشارع أشد وأشنع من صنيع هؤلاء المؤولة!؟.

المطلب الثالث: **التأويل الفاسدلازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصح الخلق:**

إن من أخطرالمخاطر على عقيدة المرء ودينه أن يعتقد وجوب تأويل النصوص الشرعية من غير برهان من ا لله؛ لأن هذاالتأويل لايخلو من أن يكون داخلاً في عقد الدين بحيث لايكمل إلا به، أوليس داخلاً، فمن ادعى أنه داخل في عقدالدين لايكمل إلا به فيسأل: هل كان ا لله صادقاً في قوله : ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾[سورة المائدة: ٣] قبل هذا التأويل؟ أوأنت الصادق في أنه كان ناقصاً حتى أكملته ؟؛ لأنه إن كان داخلاً في عقد الدين ولم يبينه النبي ﷺ ولاأصحابه وجب أن يكونوا قد رحلوا من الدنيا ودينهم ناقص، ودين هذا المتأول كامل، ولايقول هذا مسلم، ولايلتزمه .

ولأنه إن كان داخلاً في عقد الدين ولم يبلغه النبيﷺ أمته فقد خانهم وكتم عنهم دينهم، ولم يقبل أمر ربه في قوله تعالى :﴿**ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك**﴾ [سورة المائدة:٦٧] وقوله:﴿ **فاصدع بما تؤمر**﴾ [سورة الحجر:٩٤] فيكون النبي ﷺ ومن شهد له بالبلاغ غيرصادقين، واعتقاد هذا كفر با لله تعالى وبرسوله ﷺ .[1]

ولا يخفى على عاقل أن نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد، وأن المتكلفين المتهوكين أجادوا العبارة وبلغوا من البلاغة والفصاحة مدى أهّلتهم للتعبير بعبارات لاتوهم من الباطل ماأوهمته عبارة المتكلم بتلك

---

(١) انظر ابن قدامة المقدسي:((ذم التأويل))ص٨٤-٨٥/القاهرة/مكتبة المتنبي/ضمن مجموعة، وتقع بين٦٤-٨٩ وفي آخره تعقيب للشيخ/رشيد رضا .

النصوص،لاريب أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أوأفصح، أوأنصح للنـاس، وذلـك خروج من دائرة الإسلام من معتقده .[1]

((فلو أراد ا لله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الـذي يفهمـه المخـاطب ثـم لم يبينه له لكان قد كلَّفه أن يفهم مراده بما لايدل عليه، بل بما يدل على نقيض مـراده وأراد منه فهم النفي بما يدل على غاية الإثبات، وفهم الشيء بما يدل على ضده.[2]))

وهذا يتنافى مع النصح والإرشاد، والبيان غاية المنافاة، ويتطابق مع الكتمان وعـدم النصح تمام المطابقة، وهذا التأويل المذموم-كما يتضمن نسـبة الشـارع إلى كتمـان الحـق- يؤدي كذلك إلى كتمان الحق من المؤول نفسه، إذ من المعلـوم أن النصـوص الشـرعية إنما قصد بها الشارع بيانها وإيضاحها للمكلفين وتفهيمهم إياها بأقرب ما يقدرون عليها مـن الطرق، فإن سلط التأويل على ألفاظها وحملت على غير ظواهرهـا لم ينتفـع بهـا وفسـدت وعاد ذلك على موضوعاتها بالإبطال، وفي ذلك من كتمان الحق وإخفائه، والتعميـة عليـه ما كان يمكن أن يؤدي إلى فساد الشريعة كمـا جـرى علـى الأديـان السـالفة لـولا أن ا لله سبحانه تكفل بحفظ هذا الديـن وأقـام لـه حرسـاً وكَّلهـم بحمايتـه، مـن تـأويل الجـاهلين، وانتحال المبطلين. يقول ابن القيـم-رحمـه ا لله-:((ولكـن ا لله برحمتـه وعنايتـه بهـذه الأمـة يبعث لها عنددروس السنة وظهور البدعة من يجدد لها دينها، ولايزال يغرس في دينه غرسـاً يستعملهم فيه علماً وعملاً.[3]))

---

(١) انظر ((الصواعق)) ١/ ٢٩٦-٢٩٧

(٢) نفس المصدر ١/٣١٠-٣١١

(٣) نفس المصدر: ١/٤٠٠ويشير بهذا إلى حديث:((إن ا لله يبعث لهذه الأمة علـى رأس كـل مائـة مـن يجـدد لهـا دينها)) رواه أبوداود ح٤٢٩١،والحاكم٤/٥٢٢عن أبـي هريـرة،وصححه الألبـاني في((صحيـح أبـي داود)) ٨٠٩/٣

المطلب الرابع:أن التأويل الفاسدإعراض عن نصوص الوحي كما فهمهاالسلف الصالح:

إن خطورة ذلك تظهر جلية إذا أدركنا أن الإعراض عن النصوص طبقاً لفهم السلف الصالح إنماهو في الحقيقة إلغاء للشريعة، واستبدال بها الآراء ونتائج العقول المريضة؛ إذ لايخفى أن المؤول قد وصف ا لله تعالى بما لم يصف به نفسه، وسلب عنه ما وصف به قدسه ورضيه لنفسه، فجمع بين الخطإ من هذين الوجهين وبين كونه قال على ا لله مالم يعلم، وتكلّف مالاحاجة إليه، ورغب عن طريق رسول ا لله ﷺوصحابته والسلف الصالح، وركب طرق جهم وأصحابه من الزنادقة الضلاّل،[1] وأذنابهم من أفراخ الفلسفة الغواة، ونتيجة الإعراض عن منهج السلف وخيمة، قال ابن قدامة-رحمه ا لله- ((فكذلك كل من اتبع إماماً في الدنيا في سنة أوبدعة، أوخيرأوشر، كان معه في الآخرة، فمن أحب السكون مع السلف في الآخرة، وأن يكون موعوداً بما وعدوابه من الجنات والرضوان فليتبعهم بإحسان، ومن تبع غير سبيلهم دخل في عموم قوله تعالى :﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنّم وساءت مصيراً.**﴾ [سورة النساء :١١٥] ...؛لأن من لم يتبع السلف رحمة ا لله عليهم وقال في الصفات الواردة في الكتاب والسنة قولاً من تلقاء نفسه لم يسبقه إليه السلف فقد أحدث في الدين وابتدع.[2]))

ومنهج السلف في التعامل مع النصوص الشرعية منهج واضح جلي فكلهم((على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً،ولاضربوالها أمثالاً، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحدمنهم: يجب صرفها عن حقائقها وحملها على

---

(١) انظر : ابن قدامة المقدسي: نفس المصدر ص٧٨

(٢) نفس المصدر: ص٦٨

مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيهـا كلهـا أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهـل الأهـواء والبـدع حيـث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غيرفرقان مبين.[1]))

وهذا الإجماع على عدم التأويل قدأطبـق علـى نقلـه علمـاء الآثـار، ولم يعـرف في ذلك بينهم خلاف أوشجار، قال ابن قدامة:((وأما الإجماع فإن الصحابة رضـي الله عنهـم أجمعوا على ترك التأويل بما ذكرنا عنهم، وكذلك أهل كل عصر بعدهم، ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع، أومنسوب إلى بدعة، والإجماع حجة قاطعـة؛ فـإن الله تعـالى لايجمـع أمـة محمد عليه السلام على ضلالة.[2])) ولهذالم يستطع بشر المريسـي-حـامل لـواء التجهـم في وقته-أن ينسب شيئاً من ذلك إلى السلف حين قال له الشافعي-رحمه الله-:((أخبرني عما تدعو إليه، أكتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحـث فيـه والسؤال عنه؟ فقال بشر:لا، إلاأنه لايسعنا خلافه. فقـال الشـافعي:أقـررت بنفسـك علـى الخطإ، فأين أنت من الفقه والأخبار؟ فلما خرج قال الشافعي: لايفلح .[3]))

المقصـود أن صـرف الآيـة أو الحديـث عـن ظاهرمدلولـه بـلا برهـان مـن الله هـو التعطيل بعينه، وهو مبني على إلغاء النص والبعد به عن فهم السلف الصالح؛لأنهم مجمعـون على ترك التأويل، وسيأتي مزيد بيان لهذا الإجماع عند الحديـث عـن موقـف السـلف مـن تأويلات الجهمية، إن شاء الله تعالى .

---

(١) ((إعلام الموقعين)) ٤٩/١وانظر: المقريزي ((الخطط)) ٣٥٦/٢/ القاهرة/ مكتبة الثقافة الدينية .

(٢) ((ذم التأويل)) ص٨٤

(٣) السيوطي:((صون المنطق)) ص٣٠/القاهرة/مطبعة السعادة/١٩٤٦/ت:علي سامي النشار، وعـزاه إلى النـووي في((ذم الكلام)) من طريق الحسين بن علي الكرابيسي ت٢٤٥هـ

المطلب الخامس: أن التأويل الفاسد أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام:

لما كانت أصول البدع وأسسها كلها ترجع إلى مخالفة النص ، وعدم الالتزام بمقتضاه، وكان التأويل الباطل أكبر عقبة وضعها المبتدعة على طريق العمل بالنصوص الشرعية، كان بدهياً أن يكون التأويل هوأساس كل بدعة ظهرت في الإسلام، يقول ابن القيم-رحمه الله- :

((هذا وأصل بلية الإسلام من ★ تأويل ذي التحريف والبطلان

وهوالذي قد فرّق السبعين بل ★ زادت ثلاثاً قول ذي البرهان...

وجميع ما في الكون من بدع وأحـ★ داث تخالف موجب القرآن

فأساسها التأويل ذوالبطلان لا ★ تأويل أهل العلم والإيمان

إذذاك تفسير المراد وكشفه ★ وبيان معناه إلى الأذهان. [1]))

وذلك لأن كل مبتدع يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذالم يظفر بدليل أوشبهة يغتر بها المغرورون والمخدوعون لجأ إلى ليّ أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه، وماهي بمتفقة، فانتشرت البدع، والضلالات بهذه الطريقة، وأصحابها الخاسرون يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، قال ابن القيم :((لو علموا أيَّ باب شر فتحوا على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأيَّ بناء للإسلام هدموا بها، وأيَّ معاقل وحصون استباحوها لكان أحدهم أن يخرَّ من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك... إلى أن قال: فأصل خراب الدين والدنيا إنماهو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولادلَّ عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أوصغيرة إلا بالتأويل؟ وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟[2]))

---

(١) ((النونية)) ١/٢٨٥،٢٩٤-٢٩٥ /بيروت/دار الكتب العلمية ط١/١٤٠٦هـ/شرح: محمد خليل هراس.

(٢) ((إعلام الموقعين)) ٤/٢٤٩،٢٥٠

وقال الدكتور الذهبي- بعد أن ذكرطائفة من المبتدعة وشيئاً من اتجاهاتهم-: ((وكان طبيعياً-وكل حزب من هذه الأحزاب يدعي الإسلام، ويعترف بالقرآن ولو في الجملة- أن يبحث كل عن مستند يستند إليه من القرآن، ويحرص كل الحرص على أن يكون القرآن شاهداً له لاعليه، فما وجده من الآيات القرآنية يمكن أن يكون دليلاً على مذهبه تمسك به، وأخذ في إقامة مذهبه على دعامة منه، وما وجده مخالفاً لمذهبه حاول بكل ما يستطيع أن يجعله موافقاً لامخالفاً، وإن دعا هذا كله إلى خروج اللفظ القرآني عن معناه الذي وضع له وسيق من أجله .[1]))

---

(١) محمد حسين الذهبي:((التفسير والمفسرون)) ٢/١١/ القاهرة/ مكتبة وهبة ط١/١٤٠٩هـ .

الباب الأول

في جناية تأويلات المتكلمين على العقيدة الإسلامية

وفيه مدخل أربعة فصول :

الفصل الأول: في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل .

الفصل الثاني: في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم .

الفصل الثالث: في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم .

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الكلابية والأشعرية والماتريدية على العقيدة والرد عليها .

****

مدخل

في تعريف علم الكلام، وذكر نشأته .

يعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة.[1]))

وقيل: ((علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها.[2]))

والذي أراه في تعريفه أنه: ''مزيج من القوانين المنطقية، والأصول الفلسفية، ألبست لباس الإسلام وقدمت في صورة ظاهرها الدفاع عن الدين، وباطنها زرع الحيرة والشك والإلحاد في القلوب ''.

---

(١) ابن خلدون، ((المقدمة)) ص٥٥٧/ تونس/الدار التونسية/١٩٨٤م/ت:جمعة شيخة .

وفي تعريف علم الكلام انظر: ((الإحياء)) للغزالي١/٣٠/ ط الحلبي، و((المواقف)) للإيجي [شرح الجرجاني ١/٣٤]، و((التعريفات)) للجرجاني ص١٥٨، و((غاية المرام)) للآمدي ص٤

(٢) طاش كبرى زاده ((مفتاح السعادة)) ٢/١٣٢/ بيروت/ دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٠٥هـ

ولذا نجد أن أحسن الناس ظناً بعلم الكلام يعترفون بامتزاجه بالفلسفة، كقول ابن خلدون:((والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة،بحيث لايتميَّز أحدالفنَّين عن الآخر. [١]))

ولهذا ذمه السلف من أئمة السنة ذمَّاً شديداً واشتهر قول الإمام الشافعي:((حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، ينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام. [٢]))

وقال أبو حامد الغزالي:((وإلى تحريم الكلام ذهب الشافعي ومالك، وأبوحنيفة، وأحمدبن حنبل، وسفيان الثوري، وجميع أئمة السلف...واتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولاينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ماسكت عنه الصحابة- مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم- إلا لعلمهم بما يتولَّد منه من الشر. [٣]))

هذا الإجماع السلفي على ذم الكلام وأهله هوالمعتبرمن لدن ظهور الكلام إلى يومنا هذا، وكل مانقل عن بعض المنتسبين إلى أئمة السنة ممايخالف ذلك فلا يعدو كونه خروجاً عن هذا الخط السني، وانحرافاً عن منهج أئمة السنة، ومن ذلك قول الآمدي[٤]: ((وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقَّب بعلم الكلام. [٥]))

---

(١) ((المقدمة)) ص٥٦٦-٥٦٧

(٢) البيهقي: ((مناقب الشافعي)) ٤٦٢/١/دار التراث ط١/ ١٣٩١هـ ، و((تلبيس إبليس)) لابن الجوزي ص٨٢/دمشق/ موسسة علوم القرآن، و((الاستقامة)) لابن تيمية١/ ٢٨٠ /القاهرة/ مكتبة ابن تيمية/ت: محمدرشادسالم و((سير النبلاء)) ٢٩/١٠/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ت:شعيب الأرناووط وغيره .

(٣) ((الإحياء)) ١٦٣/١-١٦٤، وانظر((الاستقامة)) لابن تيمية٨١/١

(٤) هو علي بن علي بن محمد سيف الدين، الأصولي الأشعري، ولد سنة٥٥١ وتوفي سنة٦٣١هـ له مصنفات منها((غاية المرام)) و((أبكار الأفكار)) انظر:((سير النبلاء)) ٣٦٤/٢٢، و((طبقات السبكي ٣٠٦/٨))

(٥) ((غاية المرام في علم الكلام)) ص٤

وقول أحدهم:

((أيها المغتدى ليطلب علماً ★ كل علم عبد لعلم الكلام.[1]))

وقول الجاحظ[2]:((لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم.[3]))

يقول ابن تيمية:((إن الشافعي من أعظم الناس ذمّاً لأهل الكلام، ولأهل التغيير، ونهياً عن ذلك، وجعلاً له من البدعة الخارجة عن السنة، ثم إن كثيراً من أصحابه عكسوا الأمر حتى جعلوا الكلام الذي ذمّه الشافعي هو السنة وأصول الدين الذي يجب اعتقاده وموالاة أهله، وجعلوا موجب الكتاب والسنة الذي مدحه الشافعي هو البدعة التي يعاقب أهلها.[4]))

أما نشأة علم الكلام فيبدوا أن المعتزلة هم أول من أطلقوه على المباحث الخاصة بأصول الدين ولقبوا المشتغلين به بالمتكلمين، ويظهر أن الجاحظ من أوائل المستخدمين لهذا الاصطلاح بكثرة إن لم يكن أولهم على الإطلاق؛ فإنه يكثرمن استعماله في كتبه ورسائله، ومن ذلك قوله:((فإن كان الخطيب متكلماً تجنّب ألفاظ المتكلمين، كماأنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً،أومجيباً أوسائلاً،كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم،وإلى تلك الألفاظ أميل،وإليها أحنّ، وأشغف ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثرالخطباء،وأبلغ من كثيرمن البلغاء[5])) ولم تكن مباحث علم الكلام واصطلاحاته لتظهرفي الساحة الإسلامية لولا غلو المعتزلة ومبالغتهم

---

(١) هوابن مجاهد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري، انظر((تاريخ بغداد)) ٣٤٣/١/بيروت/ دار الكتاب العربي، و((السير ٣٠٥/١٦))

(٢) هوأبوعثمان عمروبن بحر البصري المعتزلي صاحب النظام،((كان ماجناً قليل الدين)) توفي سنة٢٥٥هـ له مصنفات كثيرة منها((الحيوان)) و((البيان والتبيين)) انظر((السير٥٢٦/١١)) و((الميزان)) ٢٤٧/٣

(٣) ((الحيوان)) ٢٠٦/٤/ القاهرة/ مطبعة الحلبي ط٢/ ت: عبد السلام هارون .

(٤) ((الاستقامة)) ١٥/١

(٥) ((البيان والتبيين)) ١٣٩/١/ القاهرة/مطبعة الاستقامة ط٤/١٣٧٥هـ/ت: حسن السندوبي .

في تقليد الفلاسفة، فقد ذكرالشهرستاني[١] بدايات ظهور علم الكلام فقال:((ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون [١٩٨-٢١٨هـ] فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم.[٢]))

أما سبب تسميته علم الكلام فأفاد أنه إمالأن أشهرمسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، وإما لمقابلتهم، الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان .[٣]

ويضيف أحدهم احتمالاً آخر هو((أن كثرة الخوض في المباحث العقدية وغلبة الكلام فيهاالمنافحة الخصوم حملتا كتّاب مقالات الفرق على تسمية هذه المباحث بالكلام[٤])) ويرى ابن خلدون[٥] أن التسمية بنيت ((إما على ما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي.[٦]))

وأيّاً كان سبب التسمية فإننا نستطيع أن نلاحظ من خلال هذه الأقوال الأمور التالية : ١- أن هذه التسمية حادثة و لم تعرف عند المسلمين إلا حين اشتغلوا بمطالعة كتب الفلسفة .

---

(١) هومحمدبن عبدالكريم شيخ المتكلمين، وأحد الأشاعرة الغارقين في الفلسفة، ولدسنة٤٦٧وتوفي سنة ٥٤٨هـ له ((نهاية الإقدام)) و((الملل والنحل)) انظر(السير٢/٢٨٦، وتذكرةالحفاظ١٣١٣،واللسان٥/٢٦٣-٢٦٤)

(٢) ((الملل والنحل)) ١/٣٦/ بيروت/ دارالمعرفة/ ت: محمد سيد كيلاني .

(٣) انظر الشهرستاني: المصدر السابق .

(٤) التفتازاني ((شرح العقائد النسفية)) ص١١/ديوبند-الهند-/كتبخانة إمدادية/ ب ت/

(٥) هوعبد الرحمن بن محمد الإشبيلي المورخ الكبير، ولد سنة٧٣٢هـ بتونس ،وتوفي٨٠٨هـ له ((التاريخ الكبير)) وغيره من الكتب [شذرات الذهب ٧/٧٦-٧٧والأعلام ٣/٣٣٠]

(٦) ابن خلدون: المصدر السابق ص٥٦٥

٢-أن من أسباب التسمية المحتملة الافتتان بالفلاسفة ومناهجهم ومحاولة محاكاتهم حتى في فنونهم، وإن أعطوها أسماء غير مألوفة لدى الفلاسفة السابقين .

٣- أن الطابع الغالب على هذا الفن هو كثرة الخوض في الجدال وكثرة الكلام مع قلة العمل، حتى صار الكلام ميزتهم، وهذا الجانب قد لاحظه بعض أرباب صناعة الأدب حين اشتكى من اعتزاز المتكلمين بكلامهم فقال: ((إني لأعجب كثيراً من أقوال أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر الكلام وانتشر، وصح وظهر، كأن سائرالناس لايتكلمون، أوليسوا أهل كلام، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت.[(١)]))

٤- أضف إلى ذلك أن الفرق المشهورة بالكلام والتعمق والخوض في الصفات والقدر من الجهمية، والمعتزلة[(٢)] ومن تأثّربهم يجمعها قاسم مشترك هو اللجوء إلى التأويل الفاسد في إثبات مقرراتهم العقلية.[(٣)]

وفي هذا الباب سوف نوضح -بإذن الله- أصول المتكلمين وقوانينهم التي رسموها حتى يتسنّى لهم تأويل ما يريدون .

---

(١) أبوحيان التوحيدي: ((المقابسات)) ص٢٢٤/مصر/ المطبعة الرحمانية ط١/١٩٢٩م/ ت: حسن السندوبي .

(٢) انظر التعريف بهما وبنشأتهما ص ١٦٢، ٢٠٥

(٣) انظر علي الشابي: ((مباحث في علم الكلام)) ص١٩/تونس/دار بوسلامة للطباعة والنشر ط١/١٩٧٧م

الفصل الأول

في الأصول التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل

إن للمتكلمين أصولاً كثيرة أبرزها ثلاثة أصول، هي ما سأذكرها في هذه المباحث الثلاثة :

المبحث الأول : تقديم العقل على النقل .

المبحث الثاني : القول بالمجاز في نصوص الشرع .

المبحث الثالث : القول بأن نصوص الشرع أدلة لفظية لاتفيد اليقين .

****

المبحث الأول

تقديم العقل على النقل

إن معارضة نصوص الوحي بالعقول، وإخضاعها لـلآراء البشرية طريقة شيطانية رسم معالمها إبليس اللعين، وطرد من رحمة الله بسبب ذلك؛ فإنه عارض النص بعقله وقدّمه عليه، وتأول لنفسه أن قياسه العقلي مقدم على نص الأمربالسجود فقال: ﴿**أنا خير منه**﴾[سورة الأعراف: ١٢] وهذا دليل حذف إحدى مقدمتيه، وهي أن الفاضل لايخضع للمفضول، وطوى ذكر هذه المقدمة لكونها معلومة، وقرر المقدمة الأولى بقوله : ﴿ **خلقتني من نار وخلقته من طين** ﴾ فكان نتيجة المقدمتين امتناعه من السجود، وظن أن هذه الشبهة العقلية تنفعه في تأويله، فجرى عليه ماجرى، وصار إماماً لكل من عارض نصوص الوحي بالعقل إلى يوم القيامة، وعند التأمل يظهر أن عامة شبه المتأولين التي تأولوا لأجلها النصوص من جنس شبهته، والذين قالوا: إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل

اشتقوا هذه القاعدة من هذا الأصل الإبليسي، وجعلوها أصلاً لرد نصوص الوحي التي يزعمون أن العقل يخالفها .[1]

هذا مايتعلق بوضع القواعد والأسس لهذا المسلك .

أمامن رفعوا الأركان، وشادوا البنيان فإنهم فلاسفة اليونان، ومن دار في فلكهم من أهل الشرك والكفران المقدمين للعقول والأذهان، يقول إخوان الصفا-وهم قمة الفلاسفة الباطنيين-:((إن من الناس من يتقرب إلى ا لله بأنبيائه ورسله، وبأئمتهم وأوصيائهم، أوبأولياء ا لله وعباده الصالحين، أوبالملائكة المقربين، والتعظيم لهم ومساجدهم، ومشاهدهم، والاقتداء بهم وبأفعالهم، والعمل بوصاياهم، وسننهم...فأما من يعرف ا لله حق معرفته فهو لايتوسَّل إليه بأحد غيره ...وأمامن قصر فهمه ومعرفته فليس له طريق إلى ا لله تعالى إلا بأنبيائه.[2]))

ومقصدهم بمعرفة ا لله حق معرفته: المعرفة العقلية بدليل عزلهم الوحي جانباً، مع قولهم:((لايتوسل إليه بأحد غيره)) ، وقولهم:((وأما من قصر فهمه ومعرفته...)) ويؤكده قولهم-بعد أن ذكروا أن الاعتقاد بالوعد والوعيد من عقائد العجائز-: ((وأما من رزقه ا لله قليلاً من التمييز والعقل والفهم ونظر في علوم الحكمة فإن هذا الرأي[القول بالبعث وماوراءه]لايصلح له ولايليق به؛ لأنه إذا عرضه على عقله أنكره عليه، فيقع عندذلك في شك وحيرة.[3])) من هذا المنطلق الإبليسي الفلسفي انطلق المتكلمون في مباحثهم العقدية فجعلوا العقل إماماً متبوعاً يقعّد القواعد، ويؤصل الأصول، ويرسم المعالم، وأما النقل فحقه في منهجهم أن يكون تابعاً لمقررات العقول، ومتى عارض النقل هذه المقررات وأمكن دفعه دفع فوراً، وإلا كان المصير إلى التأويل، يقول ابن القيم-رحمه ا لله-:

---

(١) انظر ((الصواعق المرسلة)) ١/٣٧١-٣٧٢

(٢) ((رسائل إخوان الصفا)) ٣/٤٨٣/ بيروت/ دار الصادر/١٩٥٧م/ تقديم:بطرس البستاني .

(٣) نفس المصدر:٣/٥٢٨

((وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول مايخالف نحلتها ومذهبها، فالعيار على ما يتأول ومالا يتأول هوالمذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقروه و لم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه...فهذا حقيقة عيار التأويل عند الفرق كلها، حتى المقلدين في الفروع أتباع الأئمة الذين اعتقدوا المذهب ثم طلبوا الدليل عليه، ضابط ما يتأول عندهم ومالا يتأول ما خالف المذهب أووافقه، من تأمل مقالات الفرق ومذاهبها رأى ذلك عياناً.[1]))

وحتى يتسنّى للمتكلمين أن يشوا محصل أفكار الفلاسفة بين المسلمين وضعوا قوانين وأسساً يظنها القصَّر علمية، وكلها تودي إلى عبادة العقل وتقديسه، وإهمال النقل وإبعاده، وكان الفخر الرازي[2] من أكثر المتكلمين تشغيباً في هذا المجال فألّف كتابه الأعرج ((أساس التقديس)) لأجل وضع القواعد العقلية وتأصيل الأصول في ذلك، كمانشر تلك الأفكار في جميع كتبه في صور تأصيلية وتطبيقية فاضحة، يقول الرازي:((اعلم أن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لايخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهومحال، وإما أن يبطلا، فيلزم تكذيب النقيضين وهومحال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل...إذ لوجوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول...ولما بطلت الأقسام[الثلاثة] لم يبق إلا

---

(١) ((الصواعق)) ١/ ٢٣٠، ٢٣٢ويدخل فيما ذكره قول أبي الحسن الكرخي الحنفي ت سنة ٣٤٠هـ:((كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أومنسوخة،وكل حديث كذلك فهو مؤول أومنسوخ.))[الأصول للكرخي ص١٦٦ملحق بتأسيس النظر]

(٢) هومحمدبن عمر المتكلم الأصولي الأشعري صاحب ((التفسير الكبير)) ولدسنة ٥٤٤وتوفي سنة٦٠٦هـ قال الذهبي :((وقد بدت في تواليفه بلايا، وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة والله يعفوعنه)) [السير ٢١/ ٥٠٠ وطبقات السبكي ٨/ ٨١]

أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أويقال إنها صحيحة إلاأن المراد منها غير ظواهرها.[1] »

وقال-مؤكداً نتيجة هذا القانون-:« لو قدَّرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي.[2] » وقال-في إحدى تطبيقات هذاالقانون-:« إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات، وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر، ونفاذ القدر وجريان أحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة، قال الشاعر:

قداستوى بشر على العراق ★ من غير سيف ودم مهراق.[3] »

وقال أيضاً-موضحاً القانون والتطبيق معاً-:« إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لاجرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها، وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لايمكن تصديقهما معاً وإلا لزم تصديق النقيضين، ولاترجيح النقل على القواطع العقلية؛ لأن النقل لايمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معاً وإنه محال، فلم يبق إلا القسم الرابع، وهوالقطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل، فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضاها على عدم المعارض العقلي.[4] »

---

(١) ((أساس التقديس)) ص١٧٢

(٢) الرازي ((نهاية العقول)) ١٣/١

(٣) ((أساس التقديس)) ص١٥٦-١٥٧

(٤) الرازي((المطالب العالية))ص٣٠٩-٣١٠/بيروت/ دارالكتاب العربي ط١/١٤٠٧هـ/ت:أحمدحجازي السقا

وهكذا نجد هؤلاء المتكلمين لماسلموا بضرورة تقديم العقل على النقـل عمـدوا إلى تأويل ماشاءوا من نصوص الصفات بدعوى التنزيه، فيقول اللقاني[1]:

«وكل نص أوهـم التشبيها ★أوله أوفوض ورم تنزيها.»[2]

ويقول شارحه:«الحاصل أنه إذا ورد في القرآن أوالسـنة مايشـعر بإثبـات الجهـة أو الجسمية أو الصورة، أوالجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عـدا المجسـمة،والمشـبهة، على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دلَّ عليه ماذكر بظاهره.»[3]

ولما كانت هذه القوانين العقلية الـتي رسموهـا منهجـاً لأنفسـهم هـي مسـالكهم في التعامل مع نصوص الوحي، وفي إثبات وجود الله وتوحيده، كان الخلـل الـذي أداهـم إلى التأويل نابعاً من عقولهم ولاشك، وحتى تتضح القضية أكثرنذكر نموذجين مـن مسـالكهم في إثبات وجودا لله،وتوحيده:

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة تقسيم العالم إلى جواهـر وأعراض، وقالوا: إن حدوث كل منهما دليل على حـدوث العـالم، يقـول الـرازي: « قـد علمت أن العالم إما جوهرأوعرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهمـا إمـا بإمكانه أوحدوثه، فهذه أربعة وجوه: الأول: الاسـتدلال بحـدوث الأجسـام، وهـو طريقـة الخليل في قوله: ﴿**لاأحب الآفلين**﴾[سورة الأنعام:٧٦]»[4] وقرره الإيجي[5] في عبارة مماثلة .[6]

---

(١) هوإبراهيم بن الحسن اللقاني المصري، متكلم،أشعري، صوفي، توفي سنة١٠٤٠هـ ، من تصانيفه الكثيرة : «جوهرة التوحيد» ألفها بإشارة من شيخه الشرنوبي [شجرة النور الزكية ص٢٩١]

(٢) «جوهرة التوحيد» ص٥٦/ القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٥٨هـ/ ومعه شرح البيجوري .

(٣) البيجوري:«تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص٥٧ مع «الجوهرة»

(٤) الرازي«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٠٦/بيروت/ دارالكتاب العربي/ ١٤٠٤هـ

(٥) هوعبد الرحمن بن أحمد الفارسي الشافعي أصولي متكلم أشعري، ذكر أنه كان يدمن الخمـر، والعيـاذ بـالله، توفي سنة٧٥٦هـ وله تصانيف منها:«المواقف»و«العقائدالعضدية»[طبقات السبكي ١٠/٤٦والأعلام٣/٢٩٥]

(٦) «المواقف في علم الكلام» ٨/١/صورة عالم الكتب/ بيروت عن طبعة الأستانة/ ١٣١١هـ

ومحصل هذه الطريقة أن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض وأن الأعراض لاتبقى على حالة واحدة وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، وكل متغير حادث، فهي حادثة، والجواهر لاتتعرّى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لاتنفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها؛ لأن ما لازم الحادث فهوحادث، وما دام العالم مكوّناً من الجواهر والأعراض-وقد ثبت حدوثها- فالعالم حادث، وكل حادث فلابد له من محدث، وهوا لله تعالى.[1]

لقدآمن المتكلمون بهذا الدليل الذي يعد أصلاً فرَّعوا عنه جميع تفريعاتهم الخاصة بالإله، وجعلوا النظر فيه هوالنظر الواجب على كل مكلَّف.

المقصود أن طريقتهم في الاستدلال على وجود ا لله ألجأتهم إلى مآزق لامخلص لهم منها، واضطرتهم إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة البطلان، فالتزموا القول بحدوث كل موصوف بصفة قائمة به، لأن الصفات في منطقهم أعراض، والقول بخلق القرآن، وإنكار رؤية ا لله في الآخرة،وعلوه على عرشه، والتزم جهم[2] لأجلها القول بفناء الجنة والنار، والتزم أبو الهذيل العلاّف القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، إلى غير ذلك من الالتزامات الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة العقلية التي جعلوها أصل دينهم فأدى ذلك إلى تأويل جميع النصوص القاضية بإقرار نقيض ما التزموا.

أما مايتعلق بتوحيد ا لله توحيد الربوبية فقد ذهب المتكلمون في تصورهم الوحدانية مذهباً فلسفياً أملاه عليهم مسلكهم في إثبات وجود ا لله، وفهمهم لتنزيهه، فجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، هي: ١- وحدة الذات: فقالوا: هوواحد في ذاته لاقسيم له، وفسروا ذلك بأنه لايجوز أن يوصف بصفة ثبوتية؛لأن ذلك-في منطقهم-يقتضي الكثرة في القدماء

---

(١) انظر:الجليند((الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل)) ص٢١٣-٢١٤/القاهرة/الهيئةالعامة لشئون المطابع الأميرية /١٩٧٣م

(٢) انظر ترجمته ص ١٦٢

فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتي الحياة، والعلم، أوالعلم والقدرة، ثم قالوا: إن صفاته عين ذاته.[(١)] ٢- توحيد الصفات: وهو قولهم: واحد في صفاته لاشبيه له في صفة من صفاته، وفهموا نفي الشبيه بنفي جميع الصفات،أو الصفات الخبرية، إذ زعموا أن من أثبت صفة صار عندهم مشبهاً؛ لأنهم فهموا خطأً أن مجرد الاشتراك في الاسم يستلزم الاشتراك في الحقيقة من كل وجه.

٣- توحيد الأفعال: ويفسرون هذا النوع بأنه واحد في أفعاله لاشريك له فيها، أي لاخالق معه، وأشهر ماقدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هودليل التمانع الذي قرره الجويني[(٢)] على النحو التالي:((لوافترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية: الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما، وذلك محال لمايلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضا لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولوصح وقوع هذا التقديرلمااستحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده . الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذي نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره.[(٣)]))

وهذا الدليل هوالمذكور في أكثر كتب الكلام، مع زعم المتكلمين، أنه المذكور في قوله تعالى:﴿**لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[سورة الأنبياء :٢٢] فقالوا:هذا دليل التمانع.

---

(١) انظر الشهرستاني: المصدر السابق ١/٩٤-١١٣

(٢) هوإمام الحرمين أبوالمعالي عبدالملك بن عبدالرحيم النيسابوري الشافعي، غرق في بحر الفسفة والكلام، ثم منَّ الله عليه بالتوبة والأوبة إلى ترك التأويل، ولدسنة٤١٩وتوفي سنة٤٧٨هـ له مصنفات كثيرة منها((الشامل)) و((العقيدة النظامية)) وفيها توبته.[سير النبلاء١٨/ ٤٦٨-٤٧٧]وغيرها .

(٣) ((الشامل في أصول الدين)) ص٣٥٢/ القاهرة ط المعارف/١٩٧٠م/ ت:علي سامي النشار .

ودليل التمانع رغم أنه برهان على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له لكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير توحيد الألوهية، وتنفي الكثرة والتعدد في الألوهية، ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية وفرق كبير بين مدلول الآية ومطلوب المتكلمين، ولذا ورد بلفظ((إله)) و لم يقل ((رب))[1]

والمتكلمون لم يتعرضوا لتوحيد الألوهية، و لم ينبه أحد منهم إلى أهميته في بحوثه، مع أنه قطب رحى القرآن، وأما توحيد الربوبية الذي جعلوه قضية القضايا وأعطوه كل اهتمامهم فقد أقرَّ به المشركون وكانوا يعرفون أن لهم رباً خالقاً رازقاً وهم لم ينكروا على النبي ﷺ دعوته إلى رب خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن قال لهم:﴿**إنما هو إله واحد**﴾ [سورة الأنعام :١٩] فقالوا: ﴿**أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب**﴾[سورة ص: ٥]

المقصود أن نتيجة بحوث المتكلمين فيما يتعلق بإثبات وجود الله وتوحيده أدت إلى نفي ما أثبته الله، ومن ثم إلى تأويل جميع نصوص الصفات المثبتة لما يناقض محصلات عقولهم، ولنسق هنا أمثلة تطبيقية لتأويلاتهم المبنية على تقديم العقل على النقل، ليتبين كيف أدى ذلك إلى تأويل النصوص وتعطيلها:

١- قوله ﷺ :((**إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن...الحديث**[2]))

قال الرازي :((يدل على تأويله وجوه: الأول: أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعان، أويلزم أن يكون لله أصبعان يعدَّان وهما حاصلان في بطن كل إنسان ...وذلك سخيف وباطل. الثاني: أنه يلزم أن يكون أصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على

---

(١) انظر((منهاج السنة النبوية)) ٣٥٤/٩ فما بعدها، والجليند: المصدر السابق ص ٢٣٩

(٢) أخرجه مسلم ٢٠٤٥/٤ح٢٦٥٤، وأحمد٩١/٦، وابن أبي عاصم في((السنة)) ١٠٠/١-١٠١/ بيروت/ المكتب الإسلامي ط٢/ ١٤٠٥هـ/ تخريج الألباني، والآجري في((الشريعة)) ص٣١٦/ القاهرة/طبعة أنصار السنة/ ت: محمد حامد الفقي .

العرش عند المجسمة، وذلك أيضاً محال. الثالث: أنه يقتضي أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع وهو عجز وحاجة، وذلك على الله تعالى محال.[1] »

٢-قال النبي ﷺ :«**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفرله.**» متفق عليه[2] «وهذا الحديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة، من أخبار العدول عن النبي ﷺ.[3] » وعن مدلول الحديث يقول الإمام ابن عبد البر:« إنه من نظر إلى إسلام أبي بكر، وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد، وعبدالرحمن، وسائر المهاجرين، والأنصار، و جميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، علم أن الله عزوجل لم يعرفه واحد منهم إلابتصديق النبيين بأعلام النبوة، ودلائل الرسالة، لامن قبل الحركة، ولامن باب الكل والبعض، ولامن باب كان ويكون، ولوكان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازماً ماأضاعوه، ولوأضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم، وتقديمهم، ولاأطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولوكان ذلك من عملهم مشهوراً، ومن أخلاقهم معروفاً،لاستفاض عنهم ولشهروا به، كماشهروا بالقرآن والروايات، وقول رسول الله ﷺ :(**ينزل ربنا إلى السماء الدنيا**) عندهم مثل قول الله عزوجل:﴿ **فلما تجلّى ربه للجبل**﴾[سورة الأعراف :١٤٣]ومثل قوله:﴿ **وجاء ربك والملك صفاً صفاً**﴾[سورة الفجر :٢٢] كلهم يقول: ينزل ويتجلّى ويجيء بلاكيف، لايقولون: كيف جاء؟ وكيف يتجلّى ؟ وكيف ينزل؟ ولامن أين جاء؟ ولامن أين تجلّى؟ ولامن أين ينزل؟ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولاشريك له، وفي قوله عزوجل:﴿ **فلما تجلّى ربه للجبل**﴾ دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجلياً للجبل، وفي ذلك مايفسر

---

(١) «أساس التقديس» ص١٣٦-١٣٧

(٢) البخاري ٣٥٦/١ح١١٤٥، ومسلم ٥٢١/١ح ٧٥٨

(٣) «التمهيد» لابن عبد البر ١٢٨/٧

معنى حديث النزول، ومن أراد أن يقف على أقاويل العلماء في قوله عزوجلّ: ﴿ **فلما تجلّى ربه للجبل** ﴾ فلينظر في تفسير بقي بن مخلد، ومحمدبن جرير وليقف على ماذكرا من ذاك، ففيما ذكرا كفاية، وبا لله العصمة والتوفيق[(١)] »

وقال الصابوني في عقيدة السلف: « ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه بنزول المخلوقين، ولاتمثيل، ولاتكييف، بل يثبتون ماأبثته رسول ا لله ﷺ وينتهون فيه إليه، ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى ا لله، وكذلك يثبتون ماأنزله ا لله-عزاسمه- في كتابه من ذكر المجيء

والإتيان المذكورين في قوله-عزوجل: ﴿ **هل ينظرون إلا أن يأتيهم ا لله في ظلل من الغمام والملائكة** ﴾[سورة البقرة: ٢١٠] وقوله تعالى: ﴿ **وجاء ربك والملك صفاً صفاً** ﴾ نؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف، فلو شاء أن يبين لنا كيفية ذلك لفعل، فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه...ثم روى بسنده عن أحمد بن سعيد الرباطي قال: حضرت مجلس الأمير عبدا لله بن طاهر[(٢)] ذات يوم ، وحضر إسحاق بن راهويه [شيخ البخاري] فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم. فقال له بعض قواد عبد ا لله: يا أبايعقوب أتزعم أن ا لله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينزل؟ قال له إسحاق: أثبته فوق حتى أصف لك النزول، قال الرجل: أثبتّه فوق. قال إسحاق: قال ا لله-عزّوجل: ﴿ **وجاء ربك والملك صفاً صفاً** ﴾ فقال الأمير عبد ا لله: ياأبايعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز ا لله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟.[(٣)] »

---

(١) ابن عبد البر: المصدر السابق ٧/١٥٢-١٥٣

(٢) هو ابن الحسين الخزاعي بالولاء، أمير خراسان من جهة المأمون، ولد سنة ١٨٢وتوفي بنيسابور سنة ٢٣٠هـ انظر ((تاريخ بغداد)) ٤٨٣/٩و ((الأعلام)) ٩٣/٤

(٣) أبو عثمان الصابوني((عقيدة السلف)) ١١١/١-١١٣ضمن المجموعة المنيرية/ القاهرة/ إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٣هـ

قال شيخنا عبدا لله بن محمد الغنيمان:((وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها في كل زمان على الإيمان بهذا الحديث، وتلقيه بالقبول، كما أراد رسول ا لله ﷺ فإنه قاله علانية، وبلغه الأمة تبليغاً عاماً، لم يخص به واحداً دون الآخرين، وكان الصحابة وأتباعهم يذكرونه ويروونه، ويبلغونه تبليغاً عاماً، ولهذا ثبت في عامة كتب الإسلام، فمن أنكره أوزعم أنه لايجوز ذكره عند عامة الناس، أوتأوَّله على غيرظاهره فهو ضالٌّ سالك غير سبيل المؤمنين، ومن زعم أنه يدل على ما يجب أن ينزه ا لله عنه من النقص المنافي لكماله فقد أتي من فهمه الخاطئ، وسوء ظنه با لله العظيم؛ فإن وصف ا لله تعالى بالنزول كوصفه بغيره من الصفات، مثل الاستواء، والفوقية والمجيئ، والرضا والغضب، وغير ذلك مما وصف تعالى به نفسه، أووصفته به رسله، يجب أن يؤمن به كله على وتيرة واحدة إيماناً بلا تمثيل، ولاتعطيل، ولاتحريف ولاتأويل.[1]))

بعد هذا العرض الموجز لموقف السلف من أهل السنة والجماعة، ومن سلك منهجهم من نصوص الصفات عامة، ومن صفتي النزول والمجيئ خاصة، نستمع الآن إلى مايقوله عبدة العقول من أهل الفلسفة والكلام تجاه هذه النصوص، يقول الرازي-مقدماً عقله في تأويل قوله تعالى:﴿**وجاء ربك**﴾[سورة الفجر :٢٢]-:((إن الرب هو المربي، فلعل ملكاً عظيماً هو أعظم الملائكة كان مربياً للنبي ﷺ وكان المراد من قوله: ﴿**وجاء ربك**﴾.[2]))

انظر إلى أين تذهب العقول المريضة بأصحابها! إن هذا التأويل السخيف لو جاز عقلاً أوشرعاً لجاز أن يأتي مخرف خبيث يقرر شرعية التوجه بالعبادة إلى الملائكة والجن أو غيرهم من المخلوقين الأحياء والمقبورين مستدلاً بقوله تعالى:﴿**فصل لربك وانحر**﴾ [سورة الكوثر:٢] على أساس أن المقصود بالرب فيها إنما هو ذلك الملك الذي اخترعه الرازي

---

(١) الغنيمان ((شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري)) ٢/٣٥٥/دمنهور/مكتبة لينة/١٤٠٩هـ

(٢) ((أساس التقديس)) ص١٠٨

بعقليته وعبقريته، ولن يستطيع الرازي وحزبه دفع هذا النوع من الاحتجاج لأنه جار على قواعدهم، ثم يقول الرازي-معترضاً على حديث النزول-:« **أولا**: إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ماحصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لاحاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش...ثانياً: أنا قد دللنا على أن العالم كرة، فإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل، وفي النصف الآخر هو النهار، فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل...فهذا يقتضي أن يبقى أبداً في السماء الدنيا، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك، وبحسب انتقال الليل من جانب الأرض إلى جانب آخر، ولو جاز أن يكون الشيء المستدير في الفلك أبداً إلهاً للعالم فلم لايجوز أن يكون إله العالم هو الفلك؟ ومعلوم أن ذلك لايقوله عاقل. »[(١)]

قبل مناقشة هذا القانون العقلي القاضي بتقديم العقل على النقل، والقاضي بجعل عقول البشر تتحكم في أفعال الله تعالى، لابد من الإشارة إلى أن هذه القوانين الكلامية المبثوثة في كتب هؤلاء المتكلمين لازالت إلى يومنا هذا تشكل عقبة كؤوداً في طريق فهم الكتاب والسنة والعمل بهما على منهج السلف الصالح، حيث إن لهذه القوانين مدارسها وجامعاتها وحماتها الذين يدافعون عنها في البحوث والمحافل، ومن يقرأ ما سطّره الشيخ محمد الغزالي في كتابه الموسوم ب« السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» وما كتبه د/ يوسف القرضاوي في كتابه المسمى «كيف نتعامل مع السنة النبوية» يرالعجب العجاب من تقديم الآراء والاعتداد بها،مع إلغاء النصوص الشرعية ورفضهافي صور تطبيقية

---

(١) «أساس التقديس» ص١٠٩،١١٠

مفزعة[(١)]، ومن أصحاب الأقلام المسمومة الذين دعوا إلى إحياء هذا المنهج العقلاني د/ أحمد صبحي الذي يرى «حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنّى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية وأهل السلف من النصيين.[(٢)]» ويكفي هذا الرجل اعترافه بأنه لايعتقد قداسة النص، إنما قداسته في رأي من ذكر فحسب، كما نحب أن ننبه إلى أن الرازي- وإن كان من أكثر الناس افتتاناً بهذا القانون العقلي[(٣)] وتوضيحاً وتقريراً له- لم ينفرد به فقد سبقه إليه كل من الباقلاني[(٤)] [ت٤٠٣هـ] والقاضي عبد الجبار[ت٤١٥هـ] الذي يقول:«فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل.[(٥)]» ويقول عن أخبار الآحاد:«وههنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجبه، لالمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي ﷺ لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأوّل.[(٦)]»

---

(١) انظر مثلاً من الأول الصفحات: ١٩، ٢٨-٢٩، ٣٠-٣١، ٤١، ٤٩، ٥٠، ٦٦ومن الثاني الصفحات: ٨٦، ٩٧، ١٢٩، ١٣٩

(٢) أحمد صبحي «في علم الكلام» ص١٩١/الإسكندرية/موسسة الثقافة الجامعية/١٩٧٨م

(٣) أعني المنهج العقلاني في الاستدلال على معرفة الله، والتعامل مع نصوص الوحي القاضي بوجوب تقديم العقل على النقل .

(٤) انظر« التمهيد» له ص٤١-٤٦/دار الفكر العربي/ت:محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي .

(٥) «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨/ القاهرة/ مكتبة وهبة ط١/١٩٦٥م/ ت: عبد الكريم عثمان .

(٦) نفس المصدر: ص٧٧٠

وكذلك سبقه إليه الجويني، والغزالي[ت٥٠٥هـ] وابن العربي[ت٥٤٣هـ][1] وغيرهم من المتكلمين .

مناقشة أصل المتكلمين القاضي بتقديم العقل على النقل عندالتعارض:

بادئ ذي بدء يجب أن نعلم أن المنهج العقلاني الذي سلكه المتكلمون في إثبات وجود الله، وفي توحيده بتقسيم الكائنات إلى جواهر وأعراض معتبرين ذلك هو السبيل الوحيد للمعرفة، حتى جعلوا النظر في ذلك الدليل واجباً على كل مكلف، يجب أن نعلم أنه منهج باطل من أساسه[2] وكل ما رتبوه عليه من لوازم توجب عندهم نفي الصفات فهي لازمة لهم، وليست بلازمة لغيرهم من أهل السنة والجماعة المثبتين لصفات رب البرية فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وجميع المؤمنين من السلف-الصحابة والتابعين- ومن نهج منهجهم قد عرفوا ربهم وآمنوا برسله، وكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال .

أما قانونهم القاضي بأنه : إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم العقل ؛لأنه لايمكن الجمع بينهما، ولاإبطالهما، ولاتقديم النقل؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل ، فيلزم من بطلان الأصل بطلان الفرع، فيبطل العقل والنقل.

فإنه مبني على ثلاث مقدمات:

١- ثبوت التعارض بين العقل والنقل .

٢- انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة المذكورة .

---

(١) انظر((الإرشاد)) ص٣٥٨-٣٦٠/ القاهرة/مكتبة الخانجي/١٣٦٩هـ والغزالي((قانون التأويل)) ٢٣٨-٢٣٩ /القاهرة/مكتبة الجندي/ت:محمد أبو العلا، ومعه ((معارج القدس)) وابن عربي((قانون التأويل)) ص٦٤٦/ جدة/ دارالقبلة/ ١٤٠٦هـ/ ت: محمد السليماني .

(٢) بل صرح ابن القيم أن الطريقة التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع تنفي وجوده؛ لأنها متضمنة لنفي الصفات والأفعال صريحاً، فتنفي وجوده لزوماً .((الصواعق)) ص٩٨١

٣- بطلان الأقسام الثلاثة ليتعيَّن ثبوت القسم الرابع، أي تقديم العقل .

وهذه المقدمات كلها متهافتة لاتقوم على أساس من الشرع، ولا من العقل السليم ويتبين ذلك بالمناقشة العلمية الآتية التي استفدنا أغلبها من ردود أهل العلم الراسخين الذين اهتموا بهذا الموضوع، وقطعوا كل ذريعة حاول أولئك المبطلون التشبث بها، يقول ابن القيم: «وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لامزيد عليه، وبيَّن بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير،ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحره[1] »

قلت: ونحن نغترف من بحرهما قطرات[2]، ونستخرج من قاموسهما لآلئ نتصرف في سبكها وصياغتها، ونضيف إليها ما منَّ ا لله به من ردود تدحض هذه الشبهة، وترد أصحابها على أعقابهم خاسرين، وذلك من وجوه :

الوجه الأول: أن هذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أوعقليان، أوسمعي وعقلي، فلا يخلو الأمر إما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، وعلى هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه، فيقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين نقيضين، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعيَّن تقديم القطعي سواء كان عقلياً أوسمعياً، نظراً لقطعية دلالته لالكونه عقلياً أوسمعياً، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح سمعياً كان أو عقلياً، وعلى هذا فقولهم: إذا تعارض العقل والنقل، فإما أن يريدوا القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض بينهما، وإما أن يريدوا به الظنيين، فالتقديم للراجح ، وإما أن يريدوا ما يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فالقطعي هو المقدم، فإن قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لالأنه عقلي، فعلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ

---

(١) «الصواعق» ٧٩٦-٧٩٧، وقصد بالكتاب الكبير«درء تعارض العقل والنقل.»

(٢) انظر «درء التعارض» ٧٩٧-١٥٧٤حيث رد هذا القانون في أكثر من ٢٤٠وجهاً .

فادح، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ، وأن جعل سبب التأخير والاطراح كون النقلي نقلياً خطأ .[1]

الوجه الثاني: قولهم العقل أصل النقل ممنوع؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لاينفي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبربه الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أولم نعلمه، وسواء صدّقه الناس أولم يصدقوه، كما أن رسول الله ﷺ حق، وإن كذّبه من كذّبه، ووجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق، وإن جهله من جهله أوجحده من جحده، وعلى هذا فليس القدح في العقل قدحاً في الحقائق الثابتة بالسمع، وهذا واضح إن شاء الله .

الوجه الثالث: أن العقل الصريح السليم لايعارض النقل الصحيح :[2]

إذاكان الدليل السمعي ثابتاً في نفسه، ظاهر الدلالة بنفسه على المراد، لم يكن ما عارضه من العقليات إلا خيالات فاسدة، وأوهاماً كاسدة، ومقدمات كاذبة، إذا تأملها العاقل حق التأمل وجدها مخالفة لصريح المعقول، وهذا-كما يقول العلامة ابن القيم- ثابت في كل دليل عقلي خالف دليلاً سمعياً صحيح الدلالة، وعليه إذا عارض هذا المسمّى دليلاً عقلياً السمعَ وجب اطّراحه لفساده وبطلانه .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:« من أسباب ضلال كثير من الناس أنهم ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ وليس الأمر كذلك بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدقه.[3] »

(١) انظر «الصواعق» ٧٩٧-٧٩٨، وهذا الوجه يقضي على مقدمتهم الثانية، والثالثة معاً .

(٢) لأجل توضيح هذه القاعدة العظيمة ألف شيخ الإسلام سفره العظيم «درء تعارض العقل والنقل» وهي تقضي على مقدمتهم الأولى .

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٢٦٠/لاهور/إدارة ترجمان السنة ط٢/١٣٩٦هـ/ ت: عبد الصمد شرف الدين.

وقال ابن القيم:((إن ما علم بصريح العقل الذي لايختلف فيه العقلاء لايتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، ولايأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالفت النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها.[(١)]))

وقد يقال: إن المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهم بظاهر اللفظ، وليست ثابتة بين العقل وبين ما أخبر به الرسول ﷺ .

والجواب: أن هذا الكلام يغير صورة المسألة فتصير هكذا: إذا تعارض الدليل العقلي وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقلي، وهذا كلام لافائدة فيه، ولاحاصل له، وكل عاقل يعلم أن الدليل لايترك لما ليس بدليل، وقد قدمنا في التمهيد أن كلام المبلغ الأمين يستحيل أن يكون ظاهراً في غير المراد ويتركه من غيربيان،فإن أمانةالتبليغ تنافي ذلك

الوجه الرابع: أنه لو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لاالعقل وذلك لأمور: ١- أن العقل قد صدَّق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلوم أن الشرع لم يصدق العقل في كل ما أقره أو أخبربه .[(٢)]

٢-أن العقل دلَّ على صدق الرسول ﷺ فيما أخبر، وعلى وجوب طاعته فيما أمر

٣- أن العقل يغلط كما يغلط الحس، بل وأكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط، فما ظنك بالعقل ؟

٤- أن العقل له حدود يقف عندها ولايستطيع أن يتجاوزها، خصوصاً فيما يتعلَّق با لله وصفاته، وماأخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولافي غيره، قال ابن القيم: ((إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطالهما معاً إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلَّ على صحة السمع ووجوب قبول ماأخبر به الرسول ﷺ فلو أبطلنا النقل لكنا

---

(١) ((الصواعق)) ٨٢٩

(٢) انظر ((درء تعارض العقل والنقل)) ١/٨٩-٩٠

قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ماليس بدليل لايصلح لمعارضة الدليل.[1] »

الوجه الخامس: أن العقل مع الوحي كالعامي مع المفتي العالم، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن المقلد يمكن أن يصير عالماً، ولايمكن للمفتي أن يصير نبياً ورسولاً.

فلو دل مقلد مقلداً آخر على مفت عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدال فإن الواجب المحتم على المستفتي قبول قول المفتي دون المقلد الذي دله عليه وعرَّفه به، فلو قال له الدال: الصواب معي دون المفتي؛ لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدَّمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك وموافقتي لك في هذا العلم المعيّن-وهو كونه مفتياً- لايستلزم موافقتك في كل مسألة؛لأن إصابتك الحق في إدراك أنه مفت لايستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب عليَّ بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولايجوز عليه الخطأ[2]

وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة للنقل مع العقل، ويقضي على أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل .

الوجه السادس: أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة إذا قورنت بجبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادة العقل، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، قال العلاّمة ابن الوزير اليماني:«فإن قيل:تقديم العقل على

---

(١) «الصواعق» ص٨٥٣-٨٥٤

(٢) انظر«درء التعارض» ١/١٣٨-١٣٩، و«الصواعق» ٨٠٨ ، و«شرح العقيدة الطحاوية» ص٢١٩/ بيروت/ المكتب الإسلامي ط٥/مع تخريج الألباني .

السمع أولى عند التعارض؛ لأن السمع علم بالعقل فهو أصله، ولو بطل العقل بطل السمع والعقل معاً، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع، فتعارضها تقدير محال؛ فإنه لو بطل السمع أيضاً بعد أن دل العقل على صحته لبطلا معاً أيضاً؛ لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وأنه لايبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية.»[١]

الوجه السابع: أن الحكم للعقل بالتقديم المطلق ممتنع متناقض؛ لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أوغير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، فإن زيداً قد يعلم بعقله مالايعلمه عمرو، كما أن الإنسان قد يعقل شيئاً ما في وقت، ويجهله في وقت آخر، فأكثر العقلاء -مثلاً- يعلمون أن كون العالم عالماً بلا علم، وحياً بلا حياة، ومريداً بلا إرادة، وسميعاً بصيراً بلا سمع ولا بصر محال بضرورة العقل، بينما يقول بعض المتكلمين: إن ذلك هو الواجب في حق ا لله تعالى مستدلين على ذلك بالعقل، وبهذا تعلم أن الرد إلى العقول عند النزاع لايزيد المختلفين إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً وعلى هذالا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلى حكمه وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي أولى بالثقة به من عقل من ينازعني .[٢]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:« فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولاعليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لاسبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولااتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول صادق، وهذه صفة لازمة لاتختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى

---

(١) «إيثار الحق» ص١١٧-١١٩ وأشار إلى أن ممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي .

(٢) انظر «الصواعق» ٨٢٦

الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول إن كنتم تؤمنون با لله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً**﴾ [سورة النساء : ٥٨] فأمر ا لله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى ا لله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب؛ إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكّاً وارتياباً.[(١)] »

ومما يؤكد عدم انضباط نتائج العقول خاصة في البحوث المتعلقة بأسماء ا لله تعالى وصفاته ذلك التعارض العجيب الذي نجده عند أهل المدرسة الواحدة من مدارس الكلام، انظر إلى قول الرازي- وهو ينتقد الغزالي-:« من الأصحاب من قال: السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع ، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن ا لله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من ا لله تعالى، وهومحال، وهذا ضعيف؛لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لايمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به فلو لم يكن ا لله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من ا لله تعالى.[(٢)] »

وبهذا يتبين خطورة الاعتماد على العقل المجرد في إثبات الصفات، حيث يفتح باباً للإلزامات واسعاً، بينما الواقف مع النص لايمكن إلزامه بشيء من ذلك و لله الحمد والمنة.

الوجه الثامن: أن منهج تقديم العقل على الوحي مخالف لمنهج سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في كل زمان ومكان، بل هو مخالف لمناهج جميع الفرق الإسلامية إلا فرقة المتكلمين، ومنهج هذا سبيله أولى بالسقوط والبطلان، يقول شيخ الإسلام: « فأما معارضة القرآن بمعقول أوقياس فهذا لم يكن يستحله أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية، والمعتزلة، ونحوهم، ممن بنوا أصول دينهم على ما

---

(١) « درء تعارض العقل والنقل» ١/١٤٦-١٤٧

(٢) «محصل أفكار المتقدمين » ص١٢٤

سموه معقولاً، وردوا القرآن إليه، وقالوا: إذا تعارض العقل والشرع إما أن يفوض أويتـأول فهؤلاء من أعظم المجادلين في آيات ا لله بغير سلطان أتاهم.[1] »

ويقول ابن القيم:« وأنت إذا تأملت أصول الفرق الإسلامية كلهـا وجدتهـا متفقـة على تقديم الوحي على العقل، و لم يؤسسوا مقالاتهم على مـا أسسـها عليـه هـؤلاء-يعني المتكليمن- من تقديم آرائهم وعقولهم على نصوص الوحي، فإن هذا أساس طريقـة أعـداء الرسل فهم متفقون على هذا الأصل.[2] »

ويقول ابن أبي العز:« ولاشك أن مشائخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معـترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقـوه لاعـن كتـاب ولاسنة، ولاعـن أئمـة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلهم عليه.[3] »

ولاريب أن عقيدة لم يأخذها صاحبها لامـن الكتـاب ولامـن السـنة، ولامـن فهـم أئمة الصحابة والتابعين لاريـب أنهـا عقيـدة إبليسـية مستقاة مـن منهـج إبليسـي، ليسـت بأفضل من عقيدة أبي جهل وأضرابه كما قال الحافظ الذهبي:« وإذا رأيت المتكلم المبتـدع يقول دعنا من الكتاب وأحاديث الآحاد، وهات العقل فاعلم أنه أبوجهل.[4] »

الوجه التاسع: أن من نتائج هذا القانون أن لايستفاد من الرسول شيئاً؛ لأن اعتقـاد بطلان ظاهر خبر من أخبار الرسول ﷺ يوجب ألاّ يوثق بشـيء مـن أخبـاره، « ولهـذا آل الأمر بمن سلك هذه الطريق إلى أنهم لايسـتفيدون مـن الرسـول شيئاً مـن الأمـور الخبريـة المتعلقة بصفات ا لله سبحانه وأفعاله، بل وباليوم الآخـر عنـد بعضهـم لاعتقـادهم أن هـذه الأخبار على ثلاثة أقسـام: نـوع يجـب رده وتكذيبـه، ونـوع يجـب تأويلـه وإخراجـه عـن

---

(١) «الاستقامة» ٢٣/١

(٢) «الصواعق » ٨٢١

(٣) «شرح العقيدة الطحاوية» ص١٨٩

(٤) «سير أعلام النبلاء» ٤٧٢/٤

حقيقته، ونوع يقر.[1] » وعلى هذا يكون لازم قولهم بوجوب رجوع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحاً أن لاتكون هناك طاعة لله ولرسوله بل للعقول، فتكون وظيفة الرسل والكتب ضرباً من العبث .

الوجه العاشر: أنه لاإيمان إلا بالتسليم للوحي: قال تعالى: ﴿**فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**﴾[سورة النساء : ٦٥] فأقسم سبحانه وتعالى أنه لاإيمان إلا بتحكيم رسوله في جميع ما شجر بيننا، وتتّسع صدورنا بحكمه ولا يبقى فيها حرج، ونسلم لحكمه تسليماً مطلقاً، فلا نعارضه بعقل ولارأي ولاهوى ولاغيره، وقال تعالى :﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى ا لله**﴾[سورة الشورى : ١٠] قال ابن القيم: « وهذا نص صريح في أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى ا لله وحده، وهو الحاكم فيه على لسان رسوله، فلو قدم حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بوحيه وكتابه.[2] »

وعلى هذا يلزم العقلانيين الذين يرون تقديم العقل على النقل أن يسلموا بالقوانين الوضعية التي وضعها البشر بعقولهم، وهي-لاريب- تعارض الشريعة الإسلامية في الغالب، فإن فعلوا ذلك لحقوا بالعلمانيين الفسقة، وإلا تناقضوا أقبح التناقض وخالفوا قانونهم، معترفين بفعلهم ببطلانه وتهافته .

الوجه الحادي عشر: أن كل نص خالف العقل الصريح فهو مكذوب، فلم يجئ في القرآن ولافي السنة حرف واحد يخالف العقل الصريح، ويمكن التمثيل للنصوص المخالفة للعقل الصريح بحديث: « إن ا لله لما أراد أن يخلق نفسه خلق خيلاً فأجراها

(١) « الصواعق» ٨٠٣

(٢) « الصواعق» ٨٢٨

فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق.)) وهذا حديث موضوع[1]،باطل سنداً ومتناً، لايقول مثله عاقل فضلاً عن المعصوم، وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك مجال للقول بتقديم العقل عند تعارضه مع النصوص؛ إذ لايتعارض مع النصوص الثابتة الصريحة، فالتعارض نتيجة خلل إما في العقل أو في الرواية .

الوجه الثاني عشر: أن أصحاب هذا المنهج العقلاني هم أبعد الناس عن معرفة الحق في التوحيد والصفات والقدر، وأكثر الناس شكاً وحيرة واضطراباً ، قال ابن القيم: ((وحدثني شيخ الإسلام قال: حكى لي بعض الأذكياء وكان قد قرأ على أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي[2]أنه قال له الشيخ: أضطجع على فراشي، واضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء، ولهذا ذهب طائفة من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعناه: أنها قد تكافأت وتعارضت فلم يعرف الحق من الباطل، وصدقوا وكذبوا.[3]))

يعني صدقوا في قولهم:أنهم لم يعرفوا الحق، وكذبوا في قولهم بتكافؤ الأدلة، ويؤكد هذا اعترافات كبار المتكلمين، وتوبة بعضهم وتحسُّرهم من الأعمار التي ضاعت في طلب الكلام، ومن ذلك: قول الغزالي:((فأما الكلام المحرر على رسم المتكلمين، فإنه يشعر نفوس المستمعين بأن فيه صنعة جدل يعجز عنه العامي، لالكونه حقّاً في نفسه، وربما

---

(١) أخرجه ابن عدي [الكامل ٢٩١/٦] وابن الجوزي [الموضوعات ١٠٥/١] ويوجد في عامة كتب الموضوعات، والمتهم بوضعه هومحمد بن شجاع الثلجي، قال ابن عدي: ((كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبه إلى أصحاب الحديث ليثلبهم به.)) وقال ابن الجوزي: ((هذا حديث لايشك في وضعه، وماوضع هذا مسلم، وإنه لمن أرك الموضوعات وأبردها، إذ هو مستحيل؛ لأن الخالق لايخلق نفسه.)) ثم قال١٠٦/١ : ((فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أويناقض الأصول فاعلم أنه موضوع.)) وانظر ((الميزان)) ٥٧٩/٣

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الحموي، عالم بالمنطق والهندسة، توفي سنة ٦٩٧هـ بحماة، من مصنفاته: ((شرح مااستغلق من كتاب الجمل في المنطق)) انظر ((شذرات الذهب)) ٤٣٨/٥و((الأعلام)) ١٣٣/٦

(٣) ((الصواعق)) ٨٤٢ وكلام شيخ الإسلام المذكور في ((درء التعارض)) ٢٦٣/٣-٢٦٤

يكـون ذلـك سـبباً لرسوخ العنـاد في قلبـه، ولذلـك لاتـرى مجلـس منـاظرة للمتكلمــين، ولاللفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال-أو من بدعـة- إلى غـيره، ومـن مذهـب الشافعي، إلى مذهب أبي حنيفة ولا على العكس...بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على الزوال بكل شبهة.[1] »

هذا اعتراف صريح من أحد فحول الكلام بأن المنهـج العقلـي لايـؤدي إلى معرفـة الله المعرفة الحقة، رغم أن الغزالي اعـترف بـأن بضاعتـه في الحديـث النبـوي مزجـاة[2] أي قليلة. ومن اعترافاتهم: قول الخونجي[3] -الذي وصفه شيخ الإسلام بأنـه فـاضل زمانـه في المنطق- قوله قبل موته:«أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثـر، ثـم قال: الافتقار وصف سلبي، فأنا أموت وما عرفت شيئاً.[4] »

ومنها قول الرازي- وهو من أكبر خصـوم أهـل السـنة[5] في آخـر عمـره-:« لقـد تأملت الطرق الكلامية، والمنـاهج الفلسـفية، فمـا رأيتهـا تشـفي عليـلاً، ولاتـروي غليـلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقـرأ في الإثبـات: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [سورة طه :٥] ﴿**إليه يصعد كلم الطيب**﴾[سورة فاطر: ١٠]

---

(١) «فيصل التفرقة بين الإسـلام والزندقـة» ص٢٠٣-٢٠٤/القـاهرة/دارإحيـاء الكتـب العربيـة/١٣٨١هـ/ت: د/سليمان دنيا .

(٢) انظر «قانون التأويل» للغزالي ص٢٤٦

(٣) هو محمد بن ناماور بن عبد الملك، أحد علماء الطب والمنطق ، وله فيهما تصانيف ، توفي سنة ٦٤٦هـ انظر «سير النبلاء» ٢٣/٢٢٨و«طبقات الشافعية» للسبكي٨/١٠٥-١٠٦و«شذرات الذهب» ٥/٢٣٦

(٤) «الرد على المنطقين» ص١١٤،٢٤٨-٢٤٩

(٥) وصفه به شيخنا الغنيمان: المصدر السابق ٨٩/١ وهو كذلك .

واقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [سورة الشورى : ١١] ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [سورة طه : ١١٠] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.»[١]

وكان الخسرو شافعي[٢] -من أعيان أصحاب الرازي- يقول: «ما عثرنا إلا على هذه الكليات» وكان قد وقع في حيرة وشك حتى كان يقول: «والله ماأدري ماأعتقد، والله ماأدري ماأعتقد، والله ماأدري ماأعتقد.»[٣]

قلت: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة، وآثار السلف وأقبل على الكلام والفلسفة والمنطق، ومن ذلك قول أبي المعالي الجويني عند الموت: «لقد خضت البحر الخضم ،وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وهاأنا أموت على عقيدة أمي، وروي: على عقيدة عجائز نيسابور» ولهذا يقول مثل هؤلاء: عليكم بدين العجائز. قال شيخ الإسلام: «فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خير من هذه الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق.»[٤]

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣٢١، والنص في كتابه«أقسام اللذات» الذي ألفه في آخرعمره كمافي«اجتماع الجيوش الإسلامية» ص ٢٧٤/دار الكتاب العربي/١٤٠٨هـ/ ت: فواز زمرلي .

(٢) كذا في «الرد على المنطقيين» وهو الخسرو شاهي عبد الحميد بن عيسى بن عموية، أحد علماء الكلام، وخسرو شاهي نسبة إلى خسرو شاه من قرى تبريز، توفي سنة٦٥٢هـ ، انظر: «طبقات الشافعية» لابن السبكي٨/١٦١-١٦٢و«شذرات الذهب» ٥/٢٥٥

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٣٢٧

(٤) انظر نص الجويني وكلام شيخ الإسلام في «نقض تأسيس الجهمية» ١/١٢٢/مكة المكرمة/ مطبعة الحكومة/ ١٣٩١هـ / تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .

« ومات الغزالي وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصَّل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة.[1] »

ويحسن هنا أن أورد عبارة مشابهة لعبارات أولئك الفحول من المتكلمين الماضين، لأحد فحول الفلسفة والكلام المعاصرين، ألا وهو الدكتور سليمان دنيا- الذي أفنى عمره في تحقيق كتب الفلسفة والكلام، وإخراجها، حتى نال درجة الأستاذية في الفلسفة والكلام بكلية أصول الدين بالأزهر، حيث يندب حظه في الحديث الشريف وعلومه، فيقول-معلقاً على حديث ذكره الغزالي-:« رجعت إلى ما تحت يدي من مراجع الحديث -وهي قليلة لعدم اشتغالي بهذا الفن الذي أعتبر عدم التوفيق للاشتغال به حرماناً من خير كثير، وأسأل الله أن يصرف عني الصوارف المبعدة عنه، وأن يوفق لي من أساتذته من يأخذ بيدي فيه- فلم أجد.[2] »

ويقول في مقدمة كتبها سنة ١٤٠٥هـ :« إنني إن نظرت إلى ما مضى من عمري، وجدتني قد غرقت في خضم الحياة، ولم أنتبه لإدراك حقيقة المصير الذي أنا صائر إليه، فلم أعدّ نفسي له، ولم آخذ له أهبته، وإن نظرت إلى حاضري وجدتني أعجز من أن أنهض بعبء الحاضر فضلاً عن أن أتدارك معه تقصير الماضي.[3] »

أقول: إن على المسلم الناصح لنفسه أن يبتعد عن الكلام والخوض في كل ما لايعود عليه بالنفع في آخرته، وأن يجتهد في تصحيح عقيدته بألاّ يأخذها إلا من الكتاب العزيز، والسنة المطهرة على فهم السلف الصالح، وأن يسلك منهجهم في العبادة والسلوك،

---

(١) ((الرد على المنطقيين)) ص١٩٨و((الصواعق)) ٨٤٢ ، ولعل المقولة المشار إليها هي قوله-واصفاً المقدمة المنطقية التي صدَّر بها كتابه المستصفى-:((هي مقدمة العلوم كلها، ومن لايحيط بها فلاثقة له بعلومه أصلاً.)) ((المستصفى)) ١/١٠

(٢) التعليق على ((فيصل التفرقة)) للغزالي ص١٩٣ الهامش .

(٣) مقدمة ((قانون التأويل)) لابن العربي ص١٠

وفي كل صغيرة وكبيرة من تصرفاته، وأي مخالفة لهذا الخط المستقيم فإن مصير صاحبها إلى الندم، والشاهد ما ذكرنا، وا لله تعالى المستعان .

الوجه الثالث عشر : أن الذين ركبوا عقولهم فزعموا أن العقل يجب تقديمه على النقل عند التعارض حتى في باب الأسماء والصفات إنما أتوا من جهلهم وعدم تفريقهم بين ما يحيله العقل ومالايدركه؛ لأن للعقل مجاله الذي إذا اشتغل في إطاره أفاد وأنتج الخير لصاحبه، ومتى وقع الخروج به عن ذلك الإطار أخفق وكان وبالاً على صاحبه ، قال العلاّمة ابن خلدون:« واتبع ماأمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لاكذب فيها، غير أنك لاتطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة،وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لاعلى أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولايتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط با لله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود.(1) ».

الوجه الرابع عشر : قال تعالى :﴿ **وتوكل على الحي الذي لايموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً * الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام...الآية**﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] وقال تعالى: ﴿ **ما خلق ا لله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى** ﴾ [سورة الروم : ٨] وقال تعالى: ﴿ **إن عدةالشهور عند ا لله اثناعشر شهراًفي كتاب ا لله يوم خلق السماوات والأرض..الآية** ﴾[سورة التوبة: ٣٦] في هذه الآيات وأمثالها بيان واضح لاخفاء فيه أن هذا الكون-بسماواته وأراضيه وكل ما فيه من أجرام سماوية أوأرضية- مخلوق خلقه ا لله في الوقت الذي شاءه أن يخلقه، وقال

---

(١) ابن خلدون: المصدر السابق ٥٥٩/١ وانظر «الصواعق» ٤٥٩

تعالى:﴿ **لاإله إلا هو كل شيئ هالك إلا وجهه** ﴾ [سورة القصص : ٨٨] وفي هذه الآية إخبار من الله تعالى بأن هذا الكون بكل ما فيه آئل إلى الزوال، أي أن للكون بداية ونهاية، وأن الله الذي خلقه هو الذي ينهيه بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى .

وإذا نظرنا من جانب آخر ألفينا جماهير الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين يقولون بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، مستدلين بمقدمات عقلية وضعوها، وقرروها، فقالوا:لايتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً.[١] ويقولون كذلك بأبدية العالم، قال الغزالي:((فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لابداية لوجوده، فهو أبدي لانهاية لآخره، ولايتصور فساده، ولافناؤه، بل لم يزل كذلك، ولايزال أيضاً كذلك.[٢]))

فهنا ندعوا أصحاب القانون العقلي للتأمل والإجابة فنقول لهم: هذه نصوص القرآن الكريم ، وهذه مقررات عقول هؤلاء الفحول الكبار من العقلانيين الذين لايشك في سعة عقولهم إلا المخبول متعارضة متناقضة غاية التناقض، فما موقفكم منها ؟ فإن طبقتم قانونكم القاضي بتقديم العقل على النقل انكشف أمركم ولحقتم بهؤلاء الدهريين[٣] وخرجتم من دائرة الإسلام ، وإن قدمتم النقل على العقل رجعتم عن قانونكم واعترفتم بفشله وتهافته، وإن قلتم إن عقولكم تخالف عقول هؤلاء الفلاسفة وتتفق هنا مع ما تقرر في السمع، كان ذلك اعترافاً منكم بعدم انضباط العقول كما قررناه في الوجه السابع، وليس لكم وراء هذه الخيارات الثلاثة إلا السكوت الذي يلجأ إليه كل عاجز

---

(١) انظر الغزالي ((تهافت الفلاسفة)) ص٨٨،٨٩/دار المعارف ط٦/ ت: سليمان دنيا .

(٢) نفس المصدر ص١٢٤

(٣) جماعة من الفلاسفة ينفون الربوبية، ويقولون بقدم الدهر، ويسندون إليه الحوادث، فقالوا-كما جاء في القرآن-: ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾[سورة الجاثية:٢٤] وبالتالي ينكرون الرسالة والمعاد، وواضح أن الفكر المادي الإلحادي مبني على أصول هؤلاء . انظر ((الفصل)) لابن حزم ٤٧/١-٥٥والسكسكي ((البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان)) ص٥٢/دار التراث العربي/ت:خليل الحاج.

جاهل مفحم ﴿ **فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين**﴾[سورةالأنعام :٤٥]

هذا ما تيسر ذكره في مناقشة هذا الأصل راجياً من الله تعالى أن يجعل فيه ما يثبّت المحق على الحق، ويردّ المبطل الشارد عن الجادّة إلى حظيرة الحق والهدى .

أما ما دندن به الرازي حول أحاديث الصفات كحديث النزول فلمناقشته موضع آخرعند الرد على الجهمية، إلا أننا -في هذه العجالة- نذكر أمرين هامين هنا :

الأول: أن الرازي وغيره من المعطلة لم يفهموا من صفات الخالق إلا ما تصوروه من صفات المخلوقين،وقاسوا الغائب على الشاهد فغلطوا ووقعوا في نوع من التشبيه قبيح.

الثاني: أن كلام الرازي حول أحاديث الصفات يناقض تماماً ما قرره في كتاب آخر حيث عقد فصلاً عنوانه:((مسألة في بيان أن العقل لامجال له في أن يحكم في أفعال الله بالتحسين والتقبيح.[1])) ردَّ فيه على المعتزلة، وكل ما قاله هناك رد على نفسه وعلى غيره ممن هو على منهج المتكلمين في الصفات، ولاريب أن مثل هذا التناقض يدل على التهافت الفكري، وعدم وضوح الرؤية، والمنهج .

(١) ((معالم أصول الدين)) ص٨٧/ القاهرة/ مكتبة الكليات الأزهرية/ ت: طه عبد الرؤوف .

المبحث الثاني

القول بالمجاز في نصوص الشرع

إن من البلاوي التي ابتليت بها أمة الإسلام بعد انقضاء قرن الصحابة والتابعين بلية القول بوقوع المجاز في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، واعتباره أصلاً من الأصول المعتمدة في التأويل، ذلك لما يحتوي عليه هذا الأصل من محاولة للقضاء على قداسة النص الشرعي، وإبطال دلالته، وفتح الباب أما أهل الأهواء والبدع لينسبوا إلى الشريعة الإسلامية ما شاءوا .

وفي هذا المبحث نتصدى لهذا المجاز ماهو ؟ وكيف نشأ ؟ ومن قال به ؟ وما صلته بالتأويل ؟ وما مقصد مخترعيه ؟ وأين تطبيقاته في كتب المجازيين ؟ وماهو الحق في هذا الباب؟ وكيف نرد على المخالفين ؟ والله تعالى المستعان وعليه التكلان .

أولاً : تعريف الحقيقة والمجاز :

قال أبو الفتح ابن جني[ت٣٩٢هـ] :« الحقيقة: ما أقرّ في الاستعمال على وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضدّ ذلك.[1] » وقال عبد القاهر الجرجاني[ت٤٧١هـ]: «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع...وقوعاً لاتستند فيه إلى غيره فهي حقيقة.. وأما المجاز: فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول.[2] » وقال الرازي: «أما الحقيقة: فهي فعيلة من الحق...وهو في اللغة: الثابت... وحدّه: أن الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ...وأما المجاز: فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي، في قولهم :جزت موضع كذا...

---

(١) ابن جني «الخصائص» ٤٤٢/٢/بيروت/دار الكتاب العربي ط١٣٧١/٢هـ /ت:محمد علي النجار .

(٢) الجرجاني «أسرار البلاغة» ص٣٥٠، ٣٥١وانظر٣٩٥/جدة/دارالمدني ط١٤١٢/١هـ/ت:محمود محمد شاكر

وهو ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول.[1] »

وقالوا: «الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء...والمجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.[2] » وقالوا أيضاً: « المعنى إن استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة، وإن استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز.[3] » وقالوا: «الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غيرماوضع له لمناسبة بينهما وتسمّى العلاقة.[4] » إلى غيرذلك من التعريفات المدونة في كتب الأصول والبلاغة والردود[5] .

وبالنظر في هذه التعريفات نلاحظ مايلي :

١-إن هؤلاء المتكلمين اتفقوا على تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز .

٢- اتفقوا على أن ما سموه الحقيقة سابق على ما سموه المجاز، فالأول أصل باق على وضعه، والثاني منقول عن الوضع إلى استعمال جديد .

٣- نصوا على ضرورة بقاء العلاقة بين الوضع الأصلي، وبين الفرع المنقول، ويسمونهاأيضاً المناسبة، والملاحظة ونحوها .

٤-يفهم من هذا أن كل مجاز لابد له من حقيقة ولاعكس، وقد نصوا على ذلك في كتبهم، ويعني ذلك أن الحقيقة أكثرمن المجاز .

---

(١) «المحصول في علم الأصول» ١/٣٩٥-٣٩٧/الرياض/جامعة الإمام ط١/١٣٩٩هـ/ت: طه العلواني .
(٢) السبكي «جمع الجوامع» ١/٣٠٠،٣٠٤/القاهرة/ مطبعة الحلبي ط٢/١٣٥٦هـ مع شرح المحلي وحاشيةالبناني
(٣) صدر الشريعة «تنقيح الأصول» ١/٦٩/القاهرة/مطبعة الحلبي/ ومعه شرح التفتازاني المعروف ب«التلويح»
(٤) الإسنوي «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» ص١٨٥/بيروت/مؤسسةالرسالة/١٤٠٠هـ/ت: هيتو
(٥) انظر في ذلك: «مختصر الصواعق» لابن الموصلي٢/٢٣٣و«منع جواز المجاز-المقدمة-» ص٦/القاهرة/ مكتبة السنةط١/١٤١٤هـ/ ت:أبي حفص ، والجليند المصدر السابق ص٣٦٢، ولطفي عبد البديع «فلسفة المجاز» ص٩،١١/جدة/دار البلاد/١٤٠٦هـ ، ومصطفى الصياصنة«بطلان المجاز»ص٣٩/دارالمعراج/١٤١٢هـ

ثانياً: نشأة المجاز وتطوره :

بمراجعة المصادر الإسلامية من كتب التفسيروالأصول والبلاغة وغيرها يظهرأن ليس هناك من سبق أبا عبيدة معمربن المثنى ت٢١٠هـ إلى إطلاق كلمة ((مجاز)) وهذا موضع اتفاق بين الباحثين،[١] حيث سمى كتابه ((مجاز القرآن)) وأكثرمن استخدام هذا اللفظ في ذلك الكتاب، إلاأن أبا عبيدة لم يستخدم المجاز بمعناه المعروف لاحقاً، بل قصد معناه اللغوي لاغير، حيث يورده بمعنى ما يجوز في اللغة، أوبمعنى التفسير، وقد تنبه لهذا كثيرمن العلماء، والباحثين[٢]، يقول محقق كتاب ((مجاز القرآن)) :((ومهما كان الأمرفإن أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات:''مجازه كذا'' و''تفسيره كذا'' و''معناه كذا'' و''تأويله كذا''على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا كله أن كلمة ''مجاز'' عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدّده علماء البلاغة لكلمة''مجاز'' فيما بعد.[٣]))

ونظرة سريعة في مضمون ذلك الكتاب كافية لتأكيد هذا الأمر، يقول- عند تفسير قوله تعالى: ﴿**إن علينا جمعه وقرآنه**﴾ [سورة القيامة :١٧]-:((مجازه: تأليفه بعضه إلى بعض، ثم قال :﴿**فإذا قرأناه فاتبع قرآنه**﴾[سورة القيامة:١٨] مجازه: فإذا ألفنا منه شيئاً فضممناه إليك فخذبه، واعمل به وضمه إليك.[٤])) وعند قوله تعالى :

---

(١) انظر ابن تيمية ((الإيمان الكبير)) ضمن مجموع الفتاوى٧/٨٨ و((مختصر الصواعق)) ٢/٢٣٢

(٢) انظر:ابن تيمية ((الحقيقةوالمجاز))ضمن مجموع الفتاوى٢٠/٤٥٢ومقدمة ((تلخيص البيان في مجازات القرآن)) لمحمد عبد الغني ص٥ حيث يقول:((..ولكن لفظة المجاز عنده تساوي طريق الجواز إلى فهم اللفظة القرآنية، فهو أقرب إلى تفسير غريب القرآن..))، وشوقي ضيف ((البلاغة تطور وتاريخ)) ص٢٩/القاهرةط٢، والجليند: المصدر السابق ص٣٦١ .

(٣) مقدمة ((مجاز القرآن)) لمحمد فؤاد سزكين ص١٨-١٩

(٤) أبوعبيدة ((مجاز القرآن)) ١/١/ القاهرة/مكتبة الخانجي ط١/١٩٥٤م/ ت:محمد فؤاد سزكين .

﴿ألا إنما طائرهم عند الله﴾[سورة الأعراف:١٣١] قال:((ومجاز طائرهم:حظهم ونصيبهم.[1])) وعن قوله تعالى :﴿ثم استوى على العرش﴾[سورة الأعراف:٥٤] قال: ((مجازه: ظهر على العرش وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس، وعلى ظهرالبيت.[2])) ويا ليت المجازيين فهموا المجازعلى هذا النحوحتى يكون الخلاف لفظياً كما يزعم بعضهم .

وبالمعنى نفسه ورد لفظ المجازعن الإمام أحمد حيث قال:((أما قوله:﴿إنا معكم﴾ [سورة الشعراء :١٥]فهذا في مجازاللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك كذا.[3])) ومع أن مقصد الإمام في هذا الكلام واضح فقد استند بعض أتباعه إلى هذه العبارة فقالوا: إنه يرى ورود المجاز في القرآن، كأبي يعلى[4]،وابن عقيل[5]، ومنعه الآخرون[6] ، والحق معهم لما يأتي :

١-لقد شكك بعض أهل العلم في صحة نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد، بل وحكم الحافظ الذهبي عليه بالوضع .[7]

٢-على صحة نسبة الكتاب-وهو كذالك إن شاء الله-فالمعنى ما عرفت من عبارات أبي عبيدة السابقة، ويؤكده :

---

(١) نفس المصدر ٢٢٦/١

(٢) نفس المصدر ٢٧٣/١

(٣) ((الرد على الجهمية والزنادقة)) ص١٠١/الرياض/داراللواء ط١٤٠٢/٢هـ/ت:عبد الرحمن عميرة .

(٤) هومحمدبن الحسين بن محمدبن خلف البغدادي الحنبلي ت٤٥٩هـ انظر: ((طبقات الحنابلة)) ١٩٣/٢-٢٣٠

(٥) هوعلي بن عقيل بن محمدالبغدادي أبوالوفاء الحنبلي ت٥١٣هـ انظر((ذيل طبقات الحنابلة)) ١٤٢/١-١٦٣

(٦) انظر ((الإيمان الكبير)) ضمن مجموع الفتاوى٨٩/٧

(٧) انظر ((سير النبلاء)) ٢٨٦/١١-٢٨٧ وتعليق المحقق .

٣- قوله-بعد العبارة المذكورة مباشرة-: ((وأما قوله: ﴿**إنني معكما أسمع وأرى**﴾ [سورة طه:٤٦] فهو جائز في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك، أوسأفعل بك خيراً.[١])) فإن قوله: ((فهو جائز في اللغة.)) مثل قوله: ((فهذا في مجازاللغة.))

٤- أن المجازالمصطلح عليه لم يكن قد عرف في ذلك الوقت، حتى يقال: إنه قصد المجاز والتأويل، وحمل كلام الناس على المصطلحات الحادثة بعدهم فيه من المخاطرة والظلم ما يتنزه عنه أهل الإنصاف .

إذا تقررهذا فليعلم أن أول من عرف عنه المجازبمعناه الاصطلاحي هوالجاحظ ت٢٥٥هـ من المعتزلة، كما يظهرمن كتبه[٢]، ورغم أنه لم يتوسع في وضع الأسس والقواعد إلاأن استخداماته كانت منطلقاً لدراسات جاءت بعده، واستمرالحال على هذا فنجد ورود ذكر((المجاز)) ((والاستعارة)) في العديد من المؤلفات اللاحقة، ونجد أن ابن قتيبة ت٢٧٦هـ كان من المكثرين من ذكر((المجاز)) خاصة في كتابه: ((تأويل مشكل القرآن)) مما جعل بعض الباحثين يزعم أن استخدامه لمفهوم المجاز((لم يكن بعيداً عن معناه الاصطلاحي العام.[٣])) ومع إقرارنا بأن ابن قتيبة استخدم لفظ المجاز كثيراً فلانسلم بأن مفهوم المجاز لديه كان قريباً من المعنى الاصطلاحي لما يأتي :

١- لأن من وضع الاصطلاح المجازي كانت لهم أغراض معينة في التأويل - كما سيمر بك عند الحديث عن مقاصد المجازيين- وكان ابن قتيبة بعيداً عن تلك الأغراض .

---

(١) الإمام أحمد :نفس المصدر ، وانظر: ((مختصر الصواعق)) ٢٣٢/٢

(٢) انظر((البيان والتبيين)) ١٥٣/١/القاهرة ط١٩٦٧/٣م/ ت: عبد السلام هارون ، و((الحيوان)) ٢٥،٢٣/٥ حيث عقد في هذا الأخيربابين في المجازمع ضرب الأمثلة .

(٣) انظرمقدمة محقق ((مجازالقرآن)) للعزبن عبدالسلام، بقلم/محمد مصطفى بن الحاج ص٤٤، ومقدمة ((تلخيص البيان)) للرضي ص١٣

٢- أن ابن قتيبة-رحمه الله-أفصح عن المراد بالمجازعنده فقال:((وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه.[١])) فمعنى المجازعنده أقرب إلى معناه عند المتقدمين -أبي عبيدة وأحمد- من معناه عندمن قال به من المتأخرين، ولايمكن إرجاع إكثاره من ذكرالمجازوتوسعه فيه إلى نوع من التأثر بالجاحظ وأدبه، وإن ثبت لقاؤه به حتى أجازه الجاحظ ببعض كتبه، كما صرح به ابن قتيبة[٢]،وذلك لما أسلفنا من أن المجاز عنده غيرالمجازعند الجاحظ، ولأن موقف ابن قتيبة من الجاحظ لم يكن موقف التلميذ المقلد، بل كان يجرح هذا الرجل جرحاً شديداً، لما عرف فيه من الميل عن الحق، فوصفه بأنه ((من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث، وأنصرهم لباطل.[٣])) وذكر سبب تتلمذه عليه وعلى أمثاله من المبتدعة فقال:((وقد كنت في عنفوان الشباب، وتطلّب الآداب، أحب أن أتعلق من كل علم بسبب، وأن أضرب فيه بسهم، فربما حضرت بعض مجالسهم وأنا مغتربهم طامع أن أصدر عنه بفائدة، أوكلمة تدل على خير، أوتهدي لرشد، فأرى من جرأتهم على الله تبارك وتعالى، وقلة توقّيهم وحملهم أنفسهم على العظائم..ماأرجع معه خاسراً نادماً.[٤])) ومن هنا يتأكد لنا أن الدكتورابن الحاج لم يكن دقيقاً حين قرر تأثرابن قتيبة بالجاحظ في المجاز.[٥]

---

(١) ((تأويل مشكل القرآن)) ص٢٠/القاهرة/ المكتبة العلمية ط٣/١٤٠١هـ /ت: السيد أحمدصقر.

(٢) انظر ((عيون الأخبار)) ١٩٩/٣، ٢١٦، ٢٤٩/القاهرة/ دارالكتب/ ١٣٤٣هـ

(٣) ((تأويل مختلف الحديث)) ص٤٢/ بيروت/ دار الكتاب العربي

(٤) نفس المصدر ص٤٣

(٥) انظر مقدمة ((مجاز القرآن)) للعز ص٤٤

وجاء بعد ذلك ابن جني ت٣٩٢هـ فتوسع فيه أكثر فأكثر حتى قال:« اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة[(١)] » وكان معتزلياً على نهج شيخه أبي علي الفارسي النحوي[(٢)]، وهو أقدم من عثرت له على تعريف محدد للمجاز كما تلاحظ من التعريفات السابقة .

وفي منتصف القرن الخامس الهجري بلغت الدراسات المتعلقة بالمجاز قمتها على يد عبد القاهر الجرجاني ت٤٧١هـ ، والذي بذل جهداً مضنياً في إرساء قواعده، وإيضاح مواصفاته، وعلاماته وخصائصه، وبيان الفروق بينه وبين الحقيقة .

«إن جهود الجرجاني كانت هي الأساس الذي بنى عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال، لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال.[(٣)] » ومن ثمّ شاع استخدام المجاز وذاع وتناوله كثير من الأشاعرة المصنفين في أصول الفقه على أنه شيء مسلم اقتضاه المنهج المتبع في التعامل مع مدلولات الألفاظ اللغوية، ومع النصوص الشرعية.

نلاحظ ما يلي:

١- أنه لايعرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري من استخدم لفظ «المجاز» مطلقاً.

٢-أن لفظة «المجاز» الواردة في كلام أبي عبيدة، وكلام الإمام أحمد غير المجاز الاصطلاحي الذي لم يعرف إلا على يد الجاحظ، وابن جني ومن نحا نحوهما .

---

(١) «الخصائص» ٢/٤٤٧

(٢) انظر «تاريخ بغداد» ٧/٢٧٦، و«المنتظم» لابن الجوزي ١٤/٣٢٥/بيروت/دارالكتب العلمية/١٤١٢هـ ت: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، و«سير النبلاء» ١٦/٣٨٠، ومقدمة محقق «الخصائص» ١/٤٢-٤٣

(٣) مقدمة محقق «مجاز القرآن» للعز ص٤٨

٣- أن الدراسات الخاصة بالمجازتعريفاً واستخداماً نشـأت علـى يـد المعتزلـة، فالجـاحظ معتزلي محترق، أعلن من خلال حيوانه أنه يفضل الاعتزال علـى كـل نحلـة[1]، وابـن جني أيضاً من المعتزلة كما سبق، وتطورت على أيديهم وأيدي غيرهم من المتكلمـين كالأشاعرة والمرجئة .

ثالثاً: المجاز بين النفي والإثبات:

بعد أن نشأ المجاز وتطور، ودخل كتب المتكلمين المنتسبين إلى البلاغـة، والأصـول صارت أنظار الناس فيه مختلفة؛ وذلك لما يحمله المجاز في طياته من أسس الحيف والبعد عـن الصراط السوي، ومذاهب الناس في هذا المجال كما يلي :

١- فريق قال بوجود المجاز في اللغة والقرآن معاً، وهـم جميـع المتكلمـين مـن الجهميـة، والمعتزلة، والأشاعرة، والمرجئة، ومن نحا نحوهم، أوتأثر بهم، وانتصـر لـه الشـوكاني في «الإرشاد» بحماسة وعاطفة جياشة، وياليته ذكر لنا أدلة علمية قويـة -كعادتـه في المطارحات العلمية- ولم يكتف بتكرار الأمثلة التي كان يرددها المجازيون السابقون .

٢- فريق أنكروجود المجاز في القرآن الكريم ولغـة العـرب كـأبي إسـحاق الإسـفراييني ت٤١٨هـ ، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، ومن المعـاصرين عـدد غفـير مـن العلماء والباحثين ، ومن أبرزهم الأئمة: السعدي،والشنقيطي، وابن باز،والألباني .

٣- فريق ذهب إلى انكار وجود المجاز في القرآن والسنة، وعدم نفيـه عـن اللغـة، وممـن قال بذلك: داود بن علي الأصبهاني ت٢٧٠هـ ، وابنه أبوبكرت٢٩٧هـ ،ومنذر بن سعيد البلوطي ت٣٥٥هـ والذي صنف مصنفاً في نفي المجازعن القرآن،[2] ومحمد بن خويز منداد المالكي ت٤٠٠هـ ، ومنهم ابن عبد الـبر النمـري المـالكي ت٤٦٥هـ،

---

(١) «الحيوان» ٩/١

(٢) انظر ابن تيمية: «الإيمان الكبير» ضمن المجموع ٨٩/٧ ،ووُصف بأنه كان خطيباً بليغاً مفوهاً، وأنه لم يكن بالأندلس أخطب منه . «السير» ١٧٤/١٦

حيث ساق جملة من الآيات والأحاديث والأشعار التي يستدل بها المجازيون، ثم ذكر مذهب أهل السنة في تلك الآيات ثم قال: « وحمل كلام الله تعالى وكلام نبيه ﷺ على الحقيقة أولى بذوي الدين والحق؛ لأنه يقص الحق ، وقوله الحق، تبارك وتعالى علواً كبيراً.[1] »

وعزا صاحب مصطفى الصياصنة هذا المذهب إلى الشيخ الأمين الشنقيطي في رسالة «منع جواز المجاز» وليس كذلك بل مذهب الشيخ في تلك الرسالة نفي المجاز مطلقاً، حيث وصف هذا المذهب بأنه الحق، قال الشيخ-رحمه الله تعالى-: « والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لايجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين: أما على القول بأنه لامجاز في اللغة أصلاً-**وهو الحق**-فعدم المجاز في القرآن واضح.[2] »

فلعل المؤلف المذكور نظر إلى أول عبارة الشيخ و لم يتأمل قوله:«وهو الحق»

نعم ألف الشيخ الأمين الرسالة المذكورة للاستدلال على عدم وجود المجاز في القرآن، وجعل احتجاجه محصوراً على ما أُلِّف الكتاب لأجله، وليس معناه أنه يرى المجاز في غير القرآن كالسنة أو اللغة، وستعلم في مواطن الاستدلال أن الحق تهافت قول من يذهب إلى إثبات المجاز في اللغة، وأنه واجب على المسلم الموقن بكلام الله وكلام رسوله ألا يعتقد وقوع هذا المجاز المزعوم في ألفاظ القرآن والسنة، ومعانيهما .

رابعاً: صلة المجاز بالتأويل ومقاصد المجازيين :

إن حقيقة التأويل وجوهره حمل النص على معناه المجازي لاالحقيقي، وإقرار النص على ظاهره اعتقاداً أو عملاً كما يتنافى مع تأويله يتنافى كذلك مع حمله على المجاز، «والقول بالمجاز مهما سيق له من حجج دفاعاً عنه فيه خروج على النصوص، وإخلال بما

---

(١) ابن عبد البر: المصدر السابق ١٦/٥، وانظر٢٢/٣٣١، وانظر تفسير القرطبي ٢٦/١١

(٢) «منع جواز المجاز» ص٣٦-٣٧

تضمنه من حقائق، وإلا فماذا بعد صرف الألفاظ عن وجهتها إلا القضاء على معناها بالمعنى الذي يقدره المتأول وهويعلم أنه مغاير لما في الكلام.[1] »

والذي يظهر للمتأمل أن افتراع المجاز في النصوص الشرعية أتى نتيجة طبيعية لنظرة المتكلمين إلى تلك النصوص وتعاملهم معها، فإنهم لما قرروا في أنفسهم وتصوروا أن حمل النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه، ونسبة الظلم إلى ا لله -كما في نصوص القدر- استبعدوا الظواهر ولجأوا إلى التأويل، أي حمل النص على ما لايدل عليه طلباً للتنزيه المتوهم،وبقي سؤال منطقي موجّه إليهم حتماً، وهو: ما المبرر الذي يبيح لهؤلاء ترك الظاهرالذي نطق به الشارع هل هم أحرص على تنزيه ا لله من ا لله ورسوله ؟ فيأتي جوابهم بأن الشارع لم يرد حقيقة ما تدل عليه هذه النصوص إنما أراد المجاز، هذا هو قانون المجاز الذي يتشبث به المتكلمون على مختلف فرقهم ويحسبون أنهم بافتراع المجاز قد حلّوا معضلة التشبيه التي ما كانت لتحل لولا هذا الإنجاز الكلامي .

يقول الجرجاني -وهويحسب أن المجاز وسيلة للسلامة من الشبهات-:« ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز، والعناية به، حتى تحصّل ضروبه، وتضبط أقسامه، إلا للسلامة من هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة[2]، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لايشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون.[3] »

هذا ظنهم بالمجاز وما وجدنا في الخارج سوى حبالة يصطاد بها الضعفة، والجهلة ثم يساقون إلى ساحة التعطيل، وهناك يسلبون اليقين بآيات ا لله،ولاحول ولاقوةإلابا لله .

---

(١) لطفي عبد البديع: المصدر السابق ص٢٦٨

(٢) يقصد لزوم إبقاء النص على ظاهره .

(٣)«أسرار البلاغة» ص٣٩١

يقول صاحب الإشارات الماتريدي:« لما لم يمكن حمل تلك النصوص علـى معانيهـا الحقيقية من الجوارح الجسمانية، والتحيز، والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعيـة، و لم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلاكيفية تحمل على المجاز.[1] »

وقال:« إنما قالوا بالمجاز نفياً لوهم التجسيم والتشبيه.[2] » ويوضح صلة هذا القانون المجازي بالتأويل، ويكشف بعض مقاصد المجـازيين قـول الشـريف الرضـي- بعـد أن ذكـر حديثاً فيه إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة-:«وهذا الخبر مطعون في سنده، ولو صح نقله وسلم أصله لكان مجازاً من المجازات التي تحتاج إلى أن تحمـل علـى التـأويلات الموافقـة للعقل.[3] »

ويقـول الغـزالي:«ويشـبه أن يكـون كـل تـأويل صرفـاً للفـظ عـن الحقيقـــة إلى المجاز[4] »

هذا القانون إذاً كما يفسرلنا الصلة الوثيقة بين القول بالمجاز، وبـين نفـي الصفـات عن طريق التـأويل، يفسـر لنـا كذلـك جانباًمهمـاً مـن جوانـب أغـراض المتكلمـين الذيـن اخترعوا المجاز ومن ساروا على نهجهـم مـن أتبـاعهم، وهـذه الأغـراض ترجـع إلى تعطيـل صفات الخالق، وإنكار حقائق أقواله وأفعاله سبحانه وتعالى، وليّ عنق مفهـوم الإيمـان عـن دلالته ومعناه، وتضعيف دلالات آيات الكتاب الحكيم، ونصوص السنة المطهرة، في أذهان وقلوب عامة المسلمين، ولذا قال الإمام ابـن القيـم-في الفصـل الـذي عقـده لبيـان بطـلان

---

(١) البياضي:«إشارات المرام من عبارات الإمام» ص١٨٧/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٦٨هـ/ت:يوسف عبدالرزاق

(٢) نفس المصدر ص١٨٩

(٣) «المجازات النبوية» ص٤٦-٤٧/القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٣٩١هـ /ت: طه عبد الرؤوف سعد .

(٤) «المستصفى» ١/ ٣٨٧

المجاز- :((فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز.[1]))

أماما يعلنه المجازيون من أن إيجاد المجاز ليس وراءه غرض من الأغراض السيئة سوى تزويق الكلام وتزيينه، وأنه يمثل عنصراً مهماً من عناصر البديع العربي، فقد أنكره زعماء البلاغة من المجازيين قبل غيرهم، يقول الجرجاني -قدوة المجازيين-: ((فذكرُها[2] في أقسام البديع يقتضي أن كل موصوف بأنه مجاز فهو بديع عندهم، حتى يكون إجراء اليد على النعمة بديعاً...وذلك بين الفساد.[3]))

وهذا التلازم الوثيق بين المجاز وبين نفي الصفات هو الذي يفسر لنا السبب في كون عامة من يقول بالمجاز في القرآن والسنة هم المعطلة لنصوص الصفات والقدر،على أنه غير منكورولامستبعد أن يكون بعض فحول الكلام الذين قالوا بالمجاز قصدوا إلى تحقيق أغراض مستورة ترمي إلى زعزعة أصول الدين، وهلهلة ثوابته، وإزالة اليقين من نفوس المسلمين، حتى تخلو لهم الساحة لممارسة المنكرات، والعظائم من غير نكير.

وإنما قلت هذا؛ لأن رؤوس المعتزلة ورموزهم الذين افترعوا المجاز والتأويل السقيم، وترعرعا تحت رعايتهم وعنايتهم كانوا متهمين بالزندقة، وسيرُهم مظلمة جداً .

فهذا النظام وصف بأنه ((كان على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث ويخفي ذلك)) وفي آخر لحظة من عمره ((سقط من غرفة وهو سكران فمات.[4]))

---

(١) ((مختصر الصواعق)) ٢/٢٣١

(٢) يعني الاستعارة، وهي مجاز عندهم .

(٣) عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق ٣٩٩

(٤) ((سير النبلاء)) ١٠/٥٤٢

والجاحظ تلميذه الذي لازمه طول عمره وتخرج على يديه، وأدخل المجاز في كتب المسلمين وصف بأنه كان يؤلف كتباً « يذكر فيها حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوَّز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على مالايعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين. [(١)] »

ويبدو لي أن أكثر بلاوي المعتزلة نشأت بين الجاحظ وشيخه النظام، وهذا الأخير كانت تعليماته أكثر أثراً في نفوس المعتزلة حتى قال الجاحظ-بغير حق-:«ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل :ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة. [(٢)] »

قلت: لاندري أي منفعة قدمها غير أنه أنشأ لهم مدرسة تخرج فيها جيل عرف بالسكر والعربدة، والتملص من نصوص الشرع بالتأويل والمجاز، وعبادة العقول، ومن شك فكتب التراجم والتاريخ هي الحكم.

خامساً : تطبيقات المجازيين :

إن مما يؤكد لنا صلة المجاز بالتأويل، ويكشف لنا-بصورة أوضح- مقاصد المجازيين من وضع المجاز،أن ننظرفي مصنفاتهم، ونقف على منهاجهم، في تطبيق المجازعلى النصوص التي تتنافى ظواهرها مع مايعتقدون، ولايريدون لها أن تبقى مدلولاتها كما هي .

فإذا كان المجاز ظاهرة لغوية أدَّى إليها التعمق في البحث عن المحسنات البديعية، فلم هذه الهجمات الشرشة على نصوص الكتاب والسنة التي تثبت لله الأسماء والصفات ؟

---

(١) «تأويل مختلف الحديث» ص٤١

(٢) «الحيوان» ٢٠٦/٤

و لم نجد أكثر الناس اهتماماً بالمجاز هـم أهـل الأهـواء مـن الجهميـة، والمعتزلـة، والكلابيـة، والماتريدية، والمرجئة، والرافضة، ومن دار في فلكهم ؟

وسأختارنماذج تطبيقيـة مـن المخلفـات الفكريـة الـتي أنتجتهـا عـدة مـن الفـرق الكلامية:

١- الشريف الرضي ت٤٠٦هـ ، كان شيعياً تتلمذ على ابن جنّي فتأثر به تـأثراً بالغـاً، وذكر محقق كتابه''التلخيص'' أنه تتلمـذ أيضـاً علـى القـاضي عبـد الجبـار.[١] قـال الرضي -وهو يؤول قوله ﷺ :((**هذا جبل يحبنا ونحبـه**[٢])) -:((وهـذا القـول محمـول على المجاز؛ لأن الجبل لايصح أن يُحَبَّ ولا يُحِبَّ)) ثم بنى علـى هـذا المجـاز المزعـوم تأويلاً فاسداً فقال: ((فالمراد إذاً أن أحداً جبل يحبنا أهله، ونحب أهله، وأهله هم أهل المدينة من الأنصار أوسهم وخزرجهم[٣]))

والسؤال هنا: هل يكون فصيحـاً بليغـاً نصيحـاًمن يريـد أن يقـول إن أهـل المدينـة يحبونه، وأنه يحبهم ثم يذهب إلى جبل بعيد عن المدينة فيقول: إنه جبـل يحبنـا ونحبـه؟ فمـا الداعي إلى هذه التعمية؟ علماً بأن الحكيم لايورّي ولايعمّي إلا لغرض نبيل، فكيف بـالنبي المختار لإبلاغ رسالة ربه؟ ومن الغرائب إنكاره أن يصح حب الإنسان للجبل، ومعـروف أن الإنسان العادي يحب الجبل وغيره من المظاهر الفطرية التي توافق طبعه ومزاجه، فكيـف بالنبي الذي يعلمه ربه من أسراره الكونية ما يشاء ؟

وعن حديث: ((**قلب ابن آدم بين أصبعين مـن أصـابع الرحمـن**[٤])) يقـول : ((إن كان نقله صحيحاًفله وجه في كلام العرب يسوغ حمله عليه ورده إليـه ممـا يوافـق صفـات

---

(١) مقدمة ((تلخيص البيان)) ص٢١

(٢) متفق عليه: البخاري ٣٢٨/٢ح٢٨٨٩، ومسلم ٩٩٣/٢ ح١٣٦٥

(٣) ((المجازات النبوية)) ص٢٥

(٤) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٥١

ا لله الذي لايشبه الخلق التي خلقها، والبرايا التي براها وصوَّرها، وهو أن الأصبع في كلام العرب اسم للأثر الحسن الذي تظهر سمته، وتشتهر علامته...إلى أن قال: معنى لفظ الخبر: ما من آدمي إلا وقلبه من ا لله بين نعمتين حسنتين: أحداهما: ما منَّ به عليه من معرفة خالقه ورازقه، والأخرى: الغبطة بما أنعم به عليه من تحسين خَلقه وتوسيع رزقه[1] »

قلت: هذا الكلام باطل ومتناقض حتى على منهجهم في الحقيقة والمجاز، لما يأتي:

١- لأن تأويل الأصبع بالنعمة غير مستقيم في اللغة، إلا إذا قالوا: إن معنى المجاز أن تطلق ما تشاء من الأسماء على ما تشاء من الأعيان .

٢- ولأن تقسيم نعمة ا لله إلى نعمتين فقط غير مستقيم عقلاً ولاشرعاً، وا لله تعالى يقول: ﴿ **وإن تعدُّوا نعمة ا لله لاتحصوها** ﴾ [سورة إبراهيم :٣٤]

٣- ولأن هذا التأويل يقتضي أن يكون جميع بني آدم يعرفون ربهم ويؤمنون به، والواقع يكذبه.

٤- كما يقتضي أن تكون أرزاقهم أجمعين مُوسَّعةً وهذا خلاف الواقع .

ثم قال: «وأما ما تذهب إليه المشبِّهة من أن الأصبع ها هنا على حقيقتها، وأن لله سبحانه أصابع، ويداً وساقاً، وقدماً، إلى غير ذلك فهو من الجهالات التي تدفعها العقول بأوائلها، وتقضى بفسادها قبل إعمال النظر فيها، وكيف يصح هذا القول لهم ويقوم في عقولهم مع اعتقادهم أن ا لله سبحانه مستو على العرش كاستواء القاعد في مقعده، والمتمهد على مهاده، وأن بينه وبين المخلوقين من بني آدم سبع سماوات، وما بين كل سماء وسماء مسيرة خمسمائة عام، وسمْك كل سماء مثل ذلك، فكيف يسوغ أن تكون أصابعه... واصلة إلى قلوب خلقه مع هذا البعد العظيم والمدى الطويل؟ ولو كان ذلك على حقيقته

---

(١) «مجازات النبوية» ص٢٣٠-٢٣١

لوجب أن يكون له من الأصابع مالانهاية له، حتى يختص كل عبد من عبيده بأصبعين من أصابع يده.[1] »

أقول: هذا الكلام تحته طامات،وجهالات خطيرة:

الأولى: تسمية أهل السنة والجماعة بالمشبِّهة على قاعدة أهل الأهواء في غمز أهل السنة ونبزهم بالألقاب.

الثانية: أن مانسبه إلى المذكورين من إثبات الأصابع، واليد، والساق، والقدم، ووصفه بأنه جهالات ليس لهؤلاء فيه شيئ، إنما هو كلام الله ورسوله ﷺ ، ومن سوء الظن بمن لم يرسل إلا رحمة للعالمين اعتقاد أنه أطلق هذه الجمل الهائلة من النصوص الدالة على«الجهالات» دون أن يبيِّن لأمته ما فيها.

الثالثة: قوله: ''تدفعها العقول بأوائلها'' يؤكد ما أسلفناه من تقديسهم للعقل، وأي عقل؟ إنه عقل الاعتزال والرفض، وأن كل ما لم تستسغه عقولهم من نصوص الشريعة ضربوا بها عرض الحائط، لكن بحيلة التأويل، وسياسة المجاز، نعوذ بالله من عقول تحكم بفساد الحقائق قبل إعمال النظر فيها.

الرابعة: قوله:''كيف يصح هذا القول لهم ويقوم في عقولهم مع اعتقادهم أن الله سبحانه مستو على العرش..إلخ''

الجواب: أن أهل الحق المثبتين لصفات الباري يستفيدون من عقولهم للتفقه ومعرفة دين الله، ولايعتمدون عليها في الرد على نصوص الوحي، وليِّ أعناقها.

أما قوله: ''كاستواء القاعد في مقعده...'' فافتراء على السلف؛ فإنهم يثبتون لله استواء يليق بجلاله، بلا تكييف ولا تمثيل، ولاتشبيه، بل يقفون مع النص ويفهمون معناه العربي بلا زيادة ولانقصان، فهذا الإمام الترمذي رحمه الله-من أقدم النقلة لمذاهب أهل

---

(١) «المجازات النبوية» ص٢٣١-٢٣٢

السنة بالأسانيد-ينقل لنا مذهبهم في هذه الصفات فقال-بعد أن روى قوله ﷺ **((إن ا لله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه فيربيها لأحدكم كما يربي أحدكم مهره، حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد**[1])) -قال:((وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها، ولايتوهم ولايقال كيف ؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة، وعبد ا لله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلاكيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة . وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا : هذا تشبيه[2] ، وقد ذكر ا لله عزوجل في غير موضع من كتابه اليد، والسمع، والبصر، فتأوّلت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير مافسر أهل العلم، وقالوا: إن ا لله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ههنا القوة ، وقال إسحاق بن إبراهيم[3] : إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أومثل يد، أوسمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال ا لله تعالى: يد وسمع وبصر، ولايقول كيف، ولايقول مثل سمع ولاكسمع فهذا لايكون تشبيهاً، وهو كما قال تعالى في كتابه: ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [سورة الشورى:١١] [4]))

فهل يستقيم بعد هذا أن يقال :إن المثبتين مشبهة ؟ لكن هؤلاء جديرون بألاّ يعرفوا مذهب أهل الحق في مثل هذه المسائل العلمية؛ فإنهم - حين كان أهل السنة منهمكين في قراءة كلام رسول ا لله ﷺ وآثار صحابته الكرام- كان أولئك غارقين في مخلّفات الجاحظ واعتزالياته، ووساوس النظام وفلسفياته.

---

(١) رواه البخاري١/٤٣٥ ح١٤١٠، ومسلم٢/٧٠٢ح١٠١٤ والأخيربلفظ: كمايربّي أحدكم فُلُوَّه .

(٢) قارن هذا مع تسمية الرضي أهل الإثبات بالمشبهة .

(٣) هو ابن راهويه شيخ البخاري وغيره .

(٤) جامع الترمذي ٣/٤١-٤٢ ح٦٦٢

الخامسة :أن ما ذكره بعد ذلك كله مبني على تشبيه الخالق بالمخلوقين، ولايمثل إشكالاً ذا بال إذا علم أن صفات الله مغايرة لصفات مخلوقاته، كما أن ذاته تبارك وتعالى ليست كذوات مخلوقاته، وهؤلاء الجهمية لما جعلوا عقولهم إمامهم لم يستسيغوا إثبات شيء لايعرفون كيفيته، ومن هنا كان ضلالهم في هذا الباب ضلالاً مبيناً.

وهكذا نجد هذا الرضي في جميع كتبه يسلك هذا المسلك وخاصة في كتابه «تلخيص البيان في مجازالقرآن[1]» وأسلوبه في هذا الكتاب ماكر حيث يؤول أكثر آيات الصفات في غير مظانها، فنجده-مثلاً- يؤول قوله تعالى: ﴿**وجاء ربك**﴾ بقوله:«وجاء ملائكة ربك، ويجوز: وجاء أمر ربك» وذلك عند تفسير سورة الرحمن، ثم يسكت عنه في موضعه مما يوهم الباحث بأنه لايتعرض لآيات الصفات أصلاً .

٢- القاضي عبد الجباربن أحمد ت٤١٥هـ المعتزلي المشهور، وكتبه مليئة بالتأويل عن طريق القول بالمجاز، ويمكن التمثيل بقوله عن الآية الكريمة: ﴿**وجاء ربك والملك صفاً صفاً**﴾[سورة الفجر:٢٢] :«إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره، جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال عزوجل :﴿**واسأل القرية**﴾ يعني أهل القرية[2]»

٣- والجرجاني ت٤٧١هـ الذي تطور المجاز على يديه استخدمه- كغيره من المجازين- مطية لنفي الصفات فقال:«أما التفريط[3] فما تجد عليه قوماً في نحو قوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله**﴾ [سورة البقرة:٢١٠] وقوله: ﴿**وجاء ربك**﴾ و ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [سورة طه:٥] وأشباه ذلك من النبو عن أقوال أهل التحقيق ، فإذا قيل

---

(١) وهو كتاب مليئ بالتأويل والحكم على جميع نصوص الصفات بأنها مجازات انظر مثلاً:ص١٣٣، ١٣٥، ١٥٣-١٥٤، ٢٨٧، ٣٢٣-٣٢٤، ٣٢٧، ٣٦١

(٢) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق ص٢٢٩-٢٣٠

(٣) يعني في حق المجاز !

لهم : الإتيان والمجيئ انتقال من مكان إلى مكان وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً، وا لله عزوجل خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ماتصح عليه الحركة والنُّقلة والتمكن والسكون، والانفصال والاتصال، والمماسة والمحاذاة، وأن المعنى: إلا أن يأتيهم أمر ا لله، وجاء أمر ربك... نعم إذا قلت ذلك للواحد منهم، رأيته إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد في الحيرة ويتقلّب[(1)] » قلت: الذي يتردد إذا ووجه بمثل هذا التهافت إما جاهل من العوام لم يعرف السنة ولاالفلسفة، فكان تردده لما قد يبقى لديه من آثار الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وإما جاهل لم يعرف السنة و لم يجالس أهلها، وإن شرب من مناهل الفلسفة والكلام ما نزع من قلبه ثوابت اليقين، وبذر فيه بذور الشك والتخمين، أما من تسلّح بأسلحة السنة، واستنار بنور الكتاب إذا قيل له هذا الكلام نسفه ببراهين الوحي، ورجم صاحبه بشهب من الحجج المقنعة والأدلة المفحمة، وسيمر عليك-بإذن ا لله - ما يؤكد هذا عند الحديث عن ردود السلف على الجهمية وغيرهم في تأويلاتهم .

٤- ومثلهم الرازي ت٦٠٦هـ فنجده يؤول المجيئ والإتيان بمجاز الحذف[(2)]

ويسرد الآيات والأحاديث التي فيها إثبات صفة اليد لله تعالى ثم يقول: «واعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها، فالأول : القدرة... الثاني: النعمة.[(3)] »

وحاول الرد على استدلال السلف بالإنزال والتنزيل على علوا لله تعالى على خلقه، فذهب إلى أن في إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل على الكلام مجازاً.

---

(١) «أسرار البلاغة» ص٣٩٢

(٢) «أساس التقديس» ص١٢٢.

(٣) «أساس التقديس» ص١٢٥

ثم قال: «وأما الذي تمسكوا به من الآيات المشتملة على الرفع، كقوله تعالى: **﴿بل رفعه الله إليه﴾** [سورة النساء : ١٥٨] وقوله: **﴿والعمل الصالح يرفعه﴾** [سورة فاطر : ١٠] فالجواب : أن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة، ومكان آخر صح على سبيل المجاز أن يقال: إن الله تعالى رفعه إليه.(١)».

٥- ومن أبرزهم أبو محمد عز الدين بن عبد السلام ت٦٦٠هـ، ومن كتبه المتداولة «مجاز القرآن» وهو كتاب مليئ بالتطبيقات المجازية حيث قسمه إلى قسمين كبيرين: القسم الأول: يتضمن مبحثين: أ- مبحث الحذف، ويضم تسعة عشر نوعاً من المجازات ب- مبحث المجازات الأخرى ، ويشتمل على سبعة وأربعين نوعاً.

القسم الثاني: وهو امتداد للمبحث الثاني من القسم الأول، حيث عده النوع الثامن والأربعين، ويقوم هذا القسم على حصر أنواع حذف المضافات التي زعمها على امتداد المصحف الشريف من سورة الفاتحة إلى سورة الماعون.(٢)

وله عقيدة حاول فيها الرد على من أثبت الصفات عامة، والحرف والصوت في كلام الباري خاصة، كما حاول فيها إيهام الناس بأن العقيدة الأشعرية هي عقيدة السلف، أوردها ابن السبكي برمتها ضمن طبقاته،(٣) واحتفى بها لمطابقتها مع ما يعتقد.

والآن نورد بعض الأمثلة حتى تقف على تأويلاته المجازية:

قال عن قوله تعالى :**﴿ وهو الغفور الودود﴾** [سورة البروج :١٤] :«ووده إرادته ما يريد الوادُّ من مودوده، أو معاملته بما يعامل به الوادّ مودوده، فيكون من مجاز المشابهة(٤)»

---

(١) نفسه: ١٦٢، ١٦٤

(٢) انظر مقدمة محقق مجاز القرآن ص٥٦

(٣) «طبقات الشافعية الكبرى» ٨/٢١٩-٢٢٩

(٤) العز بن عبد السلام «مجاز القرآن» ص٤٢٩/طرابلس الغرب/١٩٩٢/ت: محمد مصطفى بن الحاج

والغريب من تأويلات هؤلاء أنهم دائماً يفرون من شيئ متوهم- وهو التجسيم - ويقعون فيما هو شر منه، فانظر هنا قوله: «إرادته ما يريده الواد بمودوده» هل هذا الإطلاق يتناسب وتنزيه الله تعالى، فما أكثر الأشياء التي يودها الواد بمودوده، وليس شيئ منها يليق بجلال الله سبحانه فضلا عن أن يكون تنزيهاً له .

وساق قوله تعالى :﴿ **إن ربنا لغفور شكور** ﴾ [سورة فاطر :٣٤] ونظائرها ثم قال: «ويحتمل مجازين: أحدهما أن يكون من مجاز التشبيه؛ لأن معاملته من أطاعه مشبهة لمعاملة الشاكر لمشكوره، والثاني: أن يكون من مجاز تسمية المسبَّب باسم السبب؛ لأن شكره عبارة عن طاعته واجتناب معصيته، فلما كان الثواب عليها سبباً عنهما سمي باسمهما، والشكرالحقيقي عبارة عن مقابلة الإحسان بالإحسان،ولايتصور ذلك في حق الله تعالى[1]» فيا سبحان الله! ما الفرق بين ما أثبته وما نفاه؟ فإن إثبات المشابهة بين معاملة الله لمشكوره، وبين معاملة العبد لمشكوره لايقل خطورة عن إثبات المشابهة بين شكر الله للعبد، وشكر العبد لنظيره، وكلاهما تشبيه، فأي الفريقين أولى بأن يسمى ''مشبهة'' ؟ وأين هذا من الإقرار بالصفة الثابتة لله تعالى على ما يليق به مع نفي المشابهة ؟ غيرأن هذا هو تنزيه الإثبات والإيمان، وذاك تنزيه التشبيه والتعطيل .

وعلى هذا النمط جرى قوله في جميع الصفات الخبرية، كالرضى، والضحك، والفرح، والغيرة، والتعجب، والاستواء والعلو، إلى غيرذلك[2] .

والمقصود من هذه النماذج أن هؤلاء الذين حادوا عن منهج السلف في الصفات اتخذوا المجاز زاداً ومطية في رحلة التأويل، فكأنه كنز ثمين عثر عليه المتأخرون فصار عندهم عملة صعبة يتداولها المتاجرون في أسواق البدع والأهواء، ويستوي في ذلك الجهمية

---

(١) «مجاز القرآن» ص٤٣١

(٢) انظر: ص ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٧،٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٤ -٤٤٥

والمعتزلة، والأشعرية الكلابية، والماتريدية، والرافضة، وغيرهم من أهل الأهواء، والعز هذا من أخطرهم؛لأنه عالم مشهور في الفروع حتى لقّب بسلطان العلماء، فكلامه له وقع في نفوس العامة من هذه الحيثية، ومن حيثية أخرى هي صرامته وشدة لهجته في تناول من ليسوا على مذهبه، ومن تأمل عقيدته ظهر له ما ذكرت[1] والله المستعان .

سادساً: الردُّ على المجازيين :

إضافة إلى ما أسلفناه من نقاط تضم إشارات إلى بطلان القول بالمجاز، وتهافت أقوال القائلين به أذكر فيما يلي بعض البراهين القاضية بوجوب تنزيه كلام الله ورسولهﷺ عن المجازات، كما تكشف جوانب من بعد هؤلاء المجازيين عن التحقيق وإن ادعوه.

هذا: وللرد عليهم وجوه كثيرة لايمكن ذكرها كلها مخافة الإطالة ومراعاة لعامل الوقت، ولكني سوف أسوق منها مافيه مقنع للمقتنع، وكفاية للمكتفي :

الوجه الأول: حول حد المجاز :

أولاً:إن قول المجازيين: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غيرما وضع له، إن هذا القول يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه، أي في معنى وضع له ثانياً.

والتساؤل الملح الذي يظهر هنا لكل عاقل هو: من صاحب الوضع المذكور؟ هل هو وضع من الله تبارك وتعالى، ثم إلهام منه لمخلوقاته من باب التوقيف ؟ أو أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذه العين بهذا الاسم، ويطلقوا هذا المعنى على هذا التركيب من باب الاصطلاح ؟ وبعبارة أخرى :هل اللغة اصطلاحية أوتوقيفية؟

---

(١) انظر طبقات ابن السبكي ٨/٢٢١-٢٢٢،٢٢٣،٢٢٤

والذي أطبق عليه الجمهور إطباقاً يشبه الإجماع هو أن اللغة توقيف وإلهام من ا لله، و لم يقل بالاصطلاح أحد قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي،[1] وتبعه عليه بعضهم .

[قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها ا لله بالوحي] إلى بعض أنبيائه [وعزي] القول بأنها توقيفية [إلى الأشعري]...و[أكثر المعتزلة] هي [اصطلاحية[2]]

واستدلوا بأن اللغة لوكانت توقيفية فلا بد من واسطة بين ا لله والبشر، وهو النبي لاستحالة خطاب ا لله مع كل أحد، وقوله تعالى :**﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾** [سورة إبراهيم : ٤] يقتضي تقدم اللغة على البعثة.[3]

وهذا الاستدلال مردود بأن ا لله تعالى على كل شيء قدير، يفعل ما يشاء، وقد علّم آدم عليه السلام الأسماء كلها كما أخبر في كتابه الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه، فتعلمها ذريته من بعده اللاحق من السابق إلى يومنا هذا، قال تعالى : **﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾** [سورة البقرة : ٣١] وقال الجمهور من المحققين: إن المعنى باق على عمومه أي أن ا لله علّمه أسماء كل شيء، وبه قال ابن عباس، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد، وسعيد بن جبير ورجحه المحققون من أهل التفسير.[4]

والذي يرجح العموم هنا أمران: أ- قوله تعالى: **﴿الأسماء كلها﴾** فإنه عام مؤكد قال ابن تيمية: ((لفظ عام مؤكد فلا يجوز تخصيصه بالدعوى[5])) ولذا قال ابن خويز

(١) انظر ابن تيمية ((الإيمان الكبير)) ضمن مجموع الفتاوى٧/٩٠و((مختصر الصواعق)) للموصلي٢/٢٣٣

(٢) شرح المحلي على ((جمع الجوامع)) ١/٢٦٩-٢٧٠وما بين الأقواس للسبكي صاحب جمع الجوامع .

(٣) انظر السيوطي ((المزهر)) النوع الأول-معرفة الصحيح/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٦١هـ

(٤) انظر : تفسير القرطبي ١/٢٨٢

(٥)((الإيمان)) ضمن مجموع الفتاوى ٧/٩٤

منداد: ((وهذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفاً، وأن الله علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلاً[(1)]))

ب- ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال في حديث الشفاعة:((**إن الناس يقولون: ياآدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء**[(2)]))

ولا يصح حمل الأسماء هنا على ماهو قسيم للأفعال والحروف؛لأن هذا التقسيم حدث فيمابعد من قبل النحاة، فالأسماء شاملة لهما باعتبار أن كلاً منهما اسم يطلق على مسمى معيَّن، فالاسم سمي اسماً لكونه علامة على مسماه، والأفعال والحروف كذلك، وعلى فرض اعتبار التقسيم يمكن أن يكون من باب التغليب نظراً لأهمية الاسم[(3)]

وأما ما قيل من أن المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله تعالى:﴿**ثم عرضهم**﴾ فقد رُدَّ بأنه لما كان المراد أسماء كل شيء بما فيه العقلاء وغيرهم أطلق الضمير''هم'' تغليباً للعقلاء كما في قوله تعالى:﴿**والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع**﴾ [سورة النور :٤٥] فأطلق على الجميع ضمير العقلاء تغليباً لبعض من يمشي على رجلين وهو بنو آدم.

ثانياً: يطعن في حدهم للحقيقة والمجاز، أن اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج في التخاطب بوضعها إلى اصطلاح آخر حتى يحصل التفاهم بين الواضعين، وذلك يستلزم الدور والتسلسل[(4)].

ثالثاً: أن قولهم: المجاز كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها. تعريف فاسد؛ لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية إلى حد المجاز؛ لأن

---

(١) تفسير القرطبي ٢٨٢/١

(٢) ((صحيح البخاري)) ٤٠٧/٤ ح٧٥١٦

(٣) انظر ابن جني ((الخصائص)) ٤١/١

(٤) الدورهو: توقف الشيء على مايتوقف عليه. والتسلسل هو:ترتيب أمور غيرمتناهية.[التعريفات للجرجاني]

كل واحد منهما قد أريد به ما هو أعم مـن المعنـى اللغـوي[1] وهـذا يؤكـد عـدم انضبـاط حدهم للحقيقة والمجاز.

رابعاً: أن قولهم: لفظ وضع لمعنى، ثم استعمل في وضع ثان، باطل مضطرب؛ لأنه مبني على ما لم يثبت علمياً؛ لأن الوضع الاصطلاحي غير ثابت أصـلاً، ولـو فـرض ثبـوت الوضع فأين يعرف أن المعنى الفلاني متقدم في الترتيب الزمني على المعنى الآخر، إذ اللفظـة الواحدة قد تتوارد على معان شتى دون أن يعرف أيٌّ هذه المعاني متقدم على الآخر؛ لأنـه لاسبيل إلى ذلك، والمجازفة بأن أحدهما هو الحقيقة والأصل، والآخر هوالمجاز والفرع يعـد ضرباً من التحكم لايستند إلى دليـل، فالـترتيب الزمـني بمنزلـة الأصـل والفـرع في الـترتيب العقلي، وكلاهما لاوجه له في الظاهرة اللغوية.

إذا تأملنا ما سبق ظهر لنا ما يلي:

١- أنه لايستقيم التعريف الذي ذكروه إلا إذا ثبت أن جماعة من النـاس اجتمعـوا واصطلحوا على تسمية كل شيء باسم معين، وهذا ما لاسبيل إلى إثباته إطلاقاً.

٢- أن الحق ما ذهب إليه الجماهير الغفيرة من أهـل العلـم والتحقيـق لقـوة دليلـه، وهو أن اللغة توقيف من الله تعالى ألهمها لآدم عليه السلام وتناقلتها ذريتـه بـالتعليم، كمـا ألهم المخلوقات الأخرى طرائق التفاهم،وسمى ذلك منطقاًوقولاًفي قول سليمان عليه السلام :﴿**علمنا منطق الطير**﴾[سورة النمل :١٦] وفي قوله تعالى:﴿ **قالت نملة يأأيها النمل ادخلـوا مساكنكم**﴾[سورة النمل :١٨] و لم يخالف في ذلك إلا المعتزلة ومن تأثر بهم .

٣- أن مما يبطل القول بالاصطلاح ما يلزم منه من الدور والتسلسل .

٤- ومنه أيضاً ما يلزم من حدهم من إخراج الحقيقة الشـرعية والعرفيـة مـن حـيِّز الحقيقة إلى حيِّز المجاز،والتعريف لايصح إلا إذا كان جامعاً لجميع أفراد المعرَّف، مانعـاً مـن دخول غيرها .

---

(١) انظر ((فلسفة المجاز)) ص٣٢

٥- أن الحكم للفظ بأنه حقيقة في كذا، مجاز في كذا يستدعي معرفة الترتيب الزمني للوضع الأول والثاني، وذلك غير ممكن فلم يبق إلا الظن والتخمين والتحكم المحض وأخيراً: ليس معنى هذا لايجوز أن يصطلح بعض الناس على إطلاق بعض الألفاظ على بعض المعاني، بل ذلك جائز وواقع كما هو مشاهد في الصناعات والعلوم الحادثة، حتى في الأعلام كتسمية الأولاد ، والمدن والكتب بأسماء معينة، قال ابن تيمية-رحمه الله- :((نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً، إما منقولاً، وإما مرتجلاً... وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة أويصنف كتاباً، أويبني مدينة ونحوذلك فيسمي ذلك باسم[1]))

والجدير بالملاحظة هنا أن تلك الأسماء لاتخرج عن اشتقاقات اللغة التوقيفية أصلاً، كما أنه ينبغي ألا يغيب عن البال كون البحث في هذا الأخير يختلف عما نحن بصدده؛ فإن موضع النظر في موضوعنا يتعلق بمبدإ اللغة الأول.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالتقسيم :

إن الذي يدعو الباحث إلى ضرورة إلقاء ضوء كاشف على تاريخ تقسيم اللغة إلى الحقيقة والمجاز إنما هو ما حمله إلينا هذا التقسيم من طامات أشرتُ إلى بعضها في ما سبق، فينبغي أن نعلم قبل كل شيء أن تقسيم الألفاظ ومعانيها إلى حقيقة ومجاز حتى يكون تقسيماً صحيحاً لابد أن يكون تقسيماً عقلياً أوشرعياً أولغوياً، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة؛ فإن العقل لامدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، ولوكانت دلالة الألفاظ على المعاني دلالة عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد من العقلاء معنى لفظ من الألفاظ، والذات التي نطلق عليها كلمة ''فرس'' لايمنع العقل من إطلاق كلمة ''حمار'' عليها لو حصل اتفاق وتواطأ بذلك.

---

(١) ((الإيمان)) ضمن مجموع الفتاوى ٩٢/٧

ويؤكده وجود دلالات كثيرة لكلمة واحدة؛ إذ لودل العقل على تخصيص اللفظ بمعنى معيَّن لامتنع استعماله في غيره عقلاً.

أما الشرع فلم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه، ولاأشار إليه، لافي الكتاب الحكيم، ولا في السنة المطهَّرة، و لم يعرفه الجيل الأول من الصحابة والتابعين، ولاأحد من الأئمة الأربعة، و لم يسلم به أحد من العلماء الذين هم على منهاج أهل السنة والجماعة، بل وجدنا هذا التقسيم يتعارض مع الشرع، ويؤدي إلى مفاسد كثيرة أبرزها تمهيد الطريق لإبطال مدلولات الألفاظ الشرعية .

وأما اللغة فلم يصرح أحد من أئمتها بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، فلم يعرف هذا التقسيم أئمة اللغة والنحو، لاالخليل بن أحمد، ولاسيبويه، ولاأبو عمرو بن العلاء ولا الأصمعي، ومن في طبقتهم[1] من فحول اللغة، وأساطين العربية.

وهنا لابد من وقفة لمناقشة بعض ما كتبه أحد الباحثين في كتابه المطوَّل الموسوم ب""المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع"" حيث زعم هذا الباحث الدكتورأن المجاز عرف منذ القرن الهجري الثاني.

ذكر الدكتور عبد العظيم المطعني قول ابن تيمية وابن القيم بالمنع من وقوع المجاز في اللغة والقرآن ثم قال:((ولكننا إذا تجاوزنا كلاًّ من ابن تيمية وتلميذه واتجهنا صوب الجمهور من علماء الأمة وأعلامها وصانعي حضارتها ورائدي نهضتها العلمية والفكرية، والثقافية والتشريعية، فإننا نرى شيئاً آخر مختلفاً جدا عما أبداه الإمام ابن تيمية، ومن قبله ومن بعده من منكري المجاز، فالنحاة واللغويون، والأدباء، والنقاد، والإعجازيون، والبلاغيون، والمفسرون، والمحدثون، والأصوليون، والفقهاء كل هؤلاء لهم مسلك آخر ومنهج آخرأطبقوا عليه، وهو العمل بالمجاز كل في دائرة اختصاصه.[2]))

---

(١) انظر((الإيمان)) ضمن مجموع الفتاوى٧/٨٨ و((الحقيقة والمجاز)) ضمنه ٢٠/٤٥١-٤٥٤

(٢) ((المجاز في اللغة والقرآن)) ١/ص ط-ي

هذا ما قاله في مقدمة كتابه، وبعد جولة طويلة بلغت مراحلها ١١٤٧ صفحة أثار خلالها كثيراً من الشبهات، وحاول العثور على شيء يستند إليه في دعم ما ذهب إليه نجده يقول في آخر صفحة من الكتاب:((الرأي: أو القرار، أو الحكم.)) ثم يكتب بالخط العريض تحت هذا العنوان الغريب في عالم التأليف والمناقشات العلمية:((إن ظاهرة إنكار المجاز في اللغة، وفي القرآن العظيم إنما هي مجرد شبهة كتبت لها الشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح.))

قلت: رغم ضخامة كتاب المطعني الذي طعن فيه على إنكار المجاز، ورغم كثرة ما حشده من نصوص أدبية من كتب الأدب، والبلاغة وغيرها، يمكن إيجاز ما فعله في كلمات قليلة، والرد على هذا الفعل باختصار، أما الرد التفصيلي على كل ما في كتابه من مغالطات فيحتاج إلى عمل علمي آخر، فلعل الله أن ييسر القيام به في وقت لاحق.

يظهر لي -والله أعلم - أن سبب تأليف الكتاب هو الرد على ابن تيمية، ووجه ذلك أن هذا المؤلف رجل مولع بالدراسات البلاغية، وأفنى عمره حتى الآن فيها، فكان عنوان البحث الذي قدمه للتخصص في علوم البلاغة:''سحر البيان في مجازات القرآن'' ثم نال الدكتوراه برسالة عنوانها:''خصائص التعبير في القرآن الكريم وسماته البلاغية'' والكتابان مليئان بتقسيم كلام الله إلى المجاز والحقيقة، فيكون من الطبعي أن يسعى رجل هذا شأنه إلى بذل أقصى ما أوتي من طاقة ذهنية لتضعيف أقوال منكري المجاز،وخاصة ابن تيمية الذي أسهم في هذا المجال ودعم مذهبه بأدلة عقلية ونقلية لاقبل للأقزام بها، حتى وصف المؤلف حال من يقرأ ما كتبه ابن تيمية في ذلك بأنه ((يجد نفسه أمام صخرة عاتية لاتعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها[1])) فكأني به يقول: أنا بين خيارين:

(١) ((المجاز في اللغة والقرآن)) ص ط

إما أن أضرب صفحاً عن كتابات هؤلاء المانعين للمجاز فتكون دراساتي لاغية أوكأنها لاغية،وإما أن أتصدّى لمحاولة الرد على ابن تيمية وإن كانت حججه كالصخرة العاتية، فيبقى لدراساتي بعض القيمة.

إذا تجاوزنا حالة المؤلف النفسية والدوافع المفترضة من وضع كتابه، وأمعنا النظر في الكتاب نجد أموراً جديرة بالملاحظة منها ما يلي:

١-حاول المؤلف التقليل قدر الإمكان من عدد مانعي المجاز، فيقول:((إن إنكار المجاز في اللغة قبل ابن تيمية لم ينسب إلا إلى رجل واحد مع ضعف مستنده، وضعف النسبة إليه.[1]))

٢-حاول التقليل من شأن ابن تيمية نفسه فنجده يقول:((وتبنّى مذهب السلف في الجملة.[2]))

٣- حاول التشبث بالسلف والمتقدمين طالباً النجدة من هذه الصخرة العاتية فعزا المجاز إلى طائفة كبيرة منهم ابتداءً من القرن الهجري الثاني، وكان جل هذه النقول ردّاً على ما ذهب إليه ابن تيمية من أن أحداً من الأئمة لم يقل بالمجاز، ولم يعرف تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز إلا في آخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين.

أما المؤلف فأراد في كل محاولاته أن يثبت أن المجاز كان معروفاً عند جميع العلماء منذ القرن الثاني.

وبنظرة متأنية في تلك النقول نجد أن كل ما نقله قبل التاريخ الذي ذكره ابن تيمية إنما هي استنباطات استنبطها هو، حيث يجد عبارات بلاغية معينة في كتاب سيبويه ت١٩٤هـ، أو في رسالة الشافعي ت٢٠٤هـ ، أوفي معاني القرآن لأبي زكريا الفراء ت٢٠٧هـ وغيرهم فيفسرها تفسيراً مجازياً بدعوى أن المؤلف قال بالمجاز، وهذا المنهج -

---

(١) نفسه ١١٤٦/٢

(٢) نفسه ص ح

كما لايخفى- غير مجد في باب المناقشات العلمية: أولاً: أنه مصادرة من المطلوب[1]؛ فإن كل من ينفي المجاز لايشك في أن المقصود بسؤال القرية إنما هو سؤال أهلها، وليس مجرد البنيان، ولكن من قال إن هذا مجاز؟

بل القرية تطلق على مجموع البنيان والسكان كما سيأتي-بإذن الله- فإذا جاء المؤلف ليحتج على منكري المجاز بأن من السلف من قال المقصود بالقرية أهلها، وهو مجاز كان هذا مصادرة من المطلوب؛ لأنه هو موضع الخلاف.

ثانياً: لو كان هذا المنهج نافعاً في هذا المجال لقطعت هذه المناقشات منذ أمد بعيد؛ لأن المجازيين قد سلكوه مع نصوص القرآن والسنة فادعوا فيها المجاز وذكروا آيات وأحاديث كثيرة زعموا أنها نصوص مجازية، والسائرون على الجادة لم يسلموا لهم بذلك.

ثالثاً: أن المؤلف مع أنه رجع إلى كتاب ''الإيمان'' و''الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز'' كلاهما لابن تيمية،إلا أنه قد فاته بحث مهم مطول بعنوان: ''الحقيقة والمجاز'' أفرده ابن تيمية للرد على الآمدي[2]، والمؤلف إنما ألف كتابه للرد على ابن تيمية بالدرجة الأولى ، فكان اللائق بمثله أن يقرأ كل ما كتبه في هذا الموضوع.

هذا: والنقطة الهامة التي أثارها المؤلف وأرى أنها جديرة بالاهتمام الآن هي المتعلقة بأبي زيد القرشي؛ فإن المؤلف نقل عنه نقولاً لو خلت من المعارضة والطعن لكان نقضاً قوياً لما ذهب إليه ابن تيمية في تاريخ تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز، فلتكن دراستنا هنا حول هذه المسألة الهامة.

نقل المطعني قول ابن تيمية:((إن لفظ المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث بعد القرون الثلاثة الأولى)) ثم قال:((ونحن نختلف معه في هذا الرأي)) ثم ذكر

---

(١) هي أن تجعل النتيجة جزء القياس، كقولنا :الإنسان بشر، وكل بشر ضحاك، ينتج : الإنسان ضحاك، فالكبرى ههنا والمطلوب شيء واحد، إذ البشر والإنسان مترادفان. [انظر التعريفات للجرجاني]

(٢) انظر: ((موقف ابن تيمية من الأشاعرة)) للمحمود ٣/١١٧٠

دليله بقوله:((إذا رجعنا إلى ما كتبناه عن أبي زيد القرشي صاحب كتاب ''جمهرة أشعار العرب'' فإننا نرى في مقدمة كتابه الضافية أنه ذكر المجاز في موضعين: الموضع الأول: حيث جعل عنوان المقدمة [اللفظ المختلف ومجاز المعاني] الموضع الثاني: قوله: وقد يداني الشيءُ الشيءَ وليس من جنسه، ولا ينسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينهما، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني. فقوله: وقد يداني الشيء الشيء ...يمكن تفسيره بالمجاز التشبيهي، وكذلك المجاز المرسل، وإن كانت دلالته على الأول أظهر وأقوى.. ولايقال إن أبا زيد عنى بالمجاز شيئاً آخر غير الفن الذي عرف مقابلاً للحقيقة؛ لأنا نقول إن تمثيلات أبي زيد كانت منطبقة على صور مجازية قطعاً، ومن ذلك تمثيله بقول امرئ القيس:

قفا فاسألا الأطلال عن أم مالك ★ وهل تخبر الأطلال غير التهالك

ثم قال في بيانه: فقد علم أن الأطلال لاتجيب إذا سئلت، وإنما معناه فاسألا يعني أهل القرية،[1] وتفسيره لهذين الموضعين يدرجهما في صدر المجاز قطعاً...وأبو زيد هذا توفي عام ١٧٠هـ على الصحيح؛ لأنه تحديد قام عليه الدليل[2]، ومؤدى هذا أن المجاز بمعناه الفني الاصطلاحي قد عرف خلال القرن الثاني، عرف بلفظه، وعرف بمعناه، وهذا يقدح في صحة ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية من أنه لم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة الأولى.[3]))

هذا هو ماقرره الدكتور المطعني بخصوص نقض ما أحكمه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو تقرير مشكل لدى من ينظر إلى الأمور نظرة الاستعجال، حتى إن أحد الباحثين الحاذقين نظر إلى هذا الكلام فاغترَّ به ووقف منه موقف التسليم، فقال- بعد

(١) هكذا في كتاب المطعني والذي في ((الجمهرة)) ص١٦:وإنما معناه فاسألا أهل الأطلال.

(٢) والدليل الذي يقصده هو روايته عن المفضل الضبي كما يأتي قريباً .

(٣) ((المجاز في اللغة والقرآن)) ص٦٤٧-٦٤٩

أن نقل مذهب ابن تيمية وابن القيم في تاريخ التقسيم-:« وذكر الدكتور عبد العظيم المطعني نقولاً عن أبي زيدالقرشي المتوفى سنة ١٧٠هـ تثبت أنه تكلم بالمجازلفظاً ومعنى[١] »

وها نحن نميط اللثام عن زيف هذا التقرير وسقوط هذا الاستدلال فنقول:

أولاً: ما معنى نفي ابن تيمية وغيره أن يكون أحد من المعروفين في القرون الثلاثة قال بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ؟ وهل للنزاع في هذه المسألة ثمرة تستحق بذل الجهد والوقت ؟

لاشك أن القرون الثلاثة الأولى لها مزيد فضل على القرون التي بعدها، لما اجتمع فيها من الخير الكثير، وظهور السنة، وقلة البدعة، ولأن القرن الأول منها هو القرن الذي عاش فيه النبي ﷺ وأصحابه الكرام، ولما ورد في فضلها كقوله ﷺ:« **خير الناس- وفي رواية خير أمتي- قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...**[٢] »

ولكن الذي ينبغي أن يفهم على وجهه هو أنه ليس معنى خيرية القرن الشمولية بأن يكون كل من عاش فيها من الأخيار، لكن المقصود غلبة الخير، وظهوره على الشر، وإلا فقد عاش في هذه القرون كثير من رؤوس البدعة، كجهم بن صفوان ت١٢٨هـ - رأس فرقة الجهمية- وواصل ابن عطاء ت١٣١هـ -رأس المعتزلة- وعاصر أكابر الخوارج كثيراً من الصحابة وعاشوا في القرن الأول.

وعلى هذا لو فرضنا أن أبازيد القرشي قال بالمجاز، وفرضنا أنه من رجال القرن الثاني لم يكن في ذلك أي دليل على رجحان وجود المجاز في اللغة والقرآن، حيث يحتاج إلى معرفة هذا الرجل: عقيدته، ومن أي طائفة هو؟ أمن الجهمية؟ أم من المعتزلة؟ أم ممن؟ وهذا مالا سبيل إلى معرفته الآن كما ستعلم. نعم يكون فيه ما ينقض كلام ابن تيمية في تاريخ ظهور المجاز،لاما يحقق ترجيح المجاز.

---

(١) د.سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» ١/٤٣١/الرياض/١٤١٦هـ

(٢) رواه البخاري: ٣/٦ح٣٦٥٠، ٣٦٥١ ومسلم:٤/ ١٩٦٤

ثانياً: من هو أبو زيد القرشي صاحب ''جمهرة أشعارالعرب'' ؟

إن هذا الرجل لم يعرف إلا من خلال كتابه هذا، وهذا الكتاب طبع ست مرات بعناية عدد من المحققين[1] ولم يستطع أحد منهم أن يحدد شخصية القرشي مؤلف الكتاب، بل نجد الدكتور الهاشمي -الذي عني بالكتاب عناية خاصة- يقول:

« مؤلف ''جمهرة أشعار العرب'' أبوزيد محمد بن أبي الخطاب القرشي رجل مغمور مجهول، لم يعرف إلا بجمهرته هذه، وليس له وجود في كتب الطبقات والرجال، فقد سكتت عن ترجمته كتب التراجم على اختلاف أنواعها، فلم يرد له ذكر أوإشارة في كتب تراجم المحدثين ورواة الحديث، ولا في تراجم اللغويين والنحويين، ولا في تراجم الشعراء والأدباء، ولا في تراجم مؤلفي الكتب وجامعي الدواوين، ومن ثم كانت ترجمته ومعرفة العصر الذي ألف فيه الجمهرة من أعنت ما يصادف الباحث المحقق.[2] »

ويقول الأستاذ فاعور: « إن أبا زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي مجهول ليس له ذكر في جميع كتب الطبقات والرجال، فلم يذكر مع المحدثين والرواة، ولامع اللغويين والنحويين، ولا مع الشعراء والأدباء،ولا مع مؤلفي الكتب وجامعي الدواوين[3] »

بل نجد الدكتور المطعني نفسه يقول:« لم نعثر على ترجمة لأبي زيد القرشي، و لم يعثر غيرنا من قبل، ويبدو أنه لاطريق لمعرفته سوى كتابه ''جمهرة أشعار العرب''.[4] »

---

(١) هي الطبعة الأميرية بالقاهرة سنة١٣٠٨هـ بعناية سعيد أنطون عمون ،وطبعة دار الصادر بيروت ١٣٨٣هـ وطبعة دار نهضة مصر بالقاهرة ١٣٨٧هـ بتحقيق البجاوي، وطبعة دار المسيرة بيروت ١٣٩٨هـ وطبعة جامعة الإمام بالرياض ١٤٠١هـ بتحقيق د.علي الهاشمي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه، وطبعة دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٦هـ بعناية علي فاعور.

(٢) الهاشمي :مقدمة تحقيق ((الجمهرة)) ص١٣

(٣) فاعور: مقدمة تحقيق ((الجمهرة)) ص٦

(٤) ((المجاز في اللغة والقرآن)) ص١٤٧

ومما يزيد جهالة أبي زيد هذا قوة على قوة أن جميع الشيوخ الذين يروي عنهم أيضاً من المجاهيل.

وبالرجوع إلى المصادر التي ورد فيها ذكر للقرشي نجد أن أول من ذكره هو ابن رشيق القيرواني ت٤٦٣هـ في كتابه ''العمدة'' حيث ورد فيه ذكره مرتين: قال في المرة الأولى:« وقال محمد بن أبي الخطاب في كتابه الموسوم بجمهرة أشعار العرب: إن أبا عبيدة قال...» وفي المرة الثانية قال: « وزعم محمد بن أبي الخطاب :

إن أبا عمرو كان يقول: أشعر الناس أربعة...[١] » ونقله السيوطي عن ابن رشيق فيظهر أنه لم يقف على كتاب ''الجمهرة''[٢]

وذكره عبد القادر البغدادي ت١٠٩٣هـ ونسب إليه ''الجمهرة''[٣]

هذا ما يتعلق بورود ذكر اسم الرجل في بعض المراجع خلواً من أية ترجمة، فلا يعرف شيء عن حياته، وعدالته واستقامته، ولاعن قوته أوضعفه فيما يرويه، أما القرن الذي عاش فيه فقد اختلف فيه المتأخرون على النحو التالي:

ذهب جرجي زيدان ود.أمجد الطرابلسي، والمستشرق الألماني بروكلمان إلى أن كتاب ''الجمهرة'' من ثمرات القرن الثالث الهجري[٤] واستدل بروكلمان على ذلك بأن شيخ المؤلف المفضل كان في المرتبة السادسة من سلالة الخليفة عمر بن الخطاب.

---

(١) ابن رشيق ((العمدة)) ١/٧٨،٧٩على التوالي/ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٢) ((المزهر)) ص٤٨٠-٤٨١

(٣) ((خزانة الأدب)) ١/١٠،٥٥،٦١/ القاهرة/تحقيق عبد السلام هارون.

(٤) زيدان:((تاريخ آداب اللغة العربية)) ٢/١٢٥،والطرابلسي:((نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب)) ص٩٣، وبروكلمان:((تاريخ الأدب العربي)) ١/٧٥ وانظر أيضاً ((تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي)) ص١٥٢للمستشرق الفرنسي:بلاشير.

ورجح د.شوقي ضيف أن أبا زيد عاش في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع مستدلاً على ذلك بأنه يتضح من مقدمته، وما نقله عن الرواة أن بينه وبين رواة القرن الثاني جيلين أو ثلاثة.(١)

وهناك من رأى أنه توفي في القرن الثاني الهجري، وتحديداً سنة ١٧٠هـ وهم: إسماعيل البغدادي، وسليمان البستاني، وأورده أحمد أمين بصيغة قالوا(٢) ودليلهم جميعاً أنه يروي عن المفضل بن محمد الضبي ت١٦٨هـ ، وبهذا الرأي أخذ الدكتور المطعني حيث قال:« ومن اليقين أن أبا زيد من رجال القرن الثاني الهجري؛ لأن أبا زيد صرح في مقدمة كتابه المذكور بأنه سمع من المفضل بن محمد الضبي، والضبي من رجال القرن الثاني بلا نزاع.(٣) » فجعل هذا الرأي من اليقين وضرب صفحاً عن جميع الاحتمالات- وإن كانت هذه الاحتمالات أقرب إلى اليقين- ليبني عليه ضعف ما قرره ابن تيمية وغيره حول نشأة المجاز.

وهذا الدليل الذي بنى عليه المطعني يقينه دليل ساقط بالمرة؛ فإن المفضل الذي يروي عنه القرشي ليس المفضل الضبي، وبيان ذلك من وجوه:

١-في الطبعة الأميرية نجد بعد عبارة "ما حدثنا به المفضل بن محمد الضبي" مايلي: [وفي نسخة: ابن عبد الله بن المحبر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب عن أبيه عن جده عن أبي ظبيان عن ابن عباس]

---

(١) د.شوقي ضيف «تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي» ص١٧٨/ القاهرة/١٩٦٠م

(٢) البغدادي «إيضاح المكنون» ص٣٦٨و«هدية العارفين» ٨/٢ انظر «كشف الظنون» البستاني:في مقدمة «الإلياذة» ص١٧٢ وأحمد أمين:« ضحى الإسلام» ٢٧١/٢

(٣) «المجاز في اللغة والقرآن» ١٤٧/١

٢-وفي طبعة جامعة الإمام التي حققت على ٢٢نسخة خطية رجح المحقق أنه المفضل بن محمد بن عبد الله المجبر كا ثبت في غالب النسخ، وبهذا يتبين أن ذكر الضبي لامحل له هنا وأنه تصرف من بعض النساخ الذين لاعلم لهم بالتاريخ.

ولهذا يقول علي فاعور-بعد أن ذكر استدلال بعضهم برواية القرشي عن الضبي-:« غير أننا سرعان ما نصاب بخيبة الأمل...عندما نقرأ ما ثبت على هامش الصفحة الثالثة من بعض المخطوطات أن المفضل هذا هو المفضل بن عبد الله بن محمد بن المجبر، وهو من رجال القرن الثالث ومطلع القرن الرابع الهجري.[1] »

ويؤيد هذا أن القرشي صرح بالسماع من المفضل بن عبد الله المجبري.[2]

٣- بالنظر إلى الأسانيد الواردة في كتاب ''الجمهرة''يظهر أن الحق الذي لايقبل الجدل هو أن المفضل هذا غير المفضل الضبي الذي توفي في القرن الثاني وأنه لايمكن بحال أن يروي عنه القرشي وإليك البيان:

رجَّح د.علي الهاشمي أن وفاة أبي زيد كان بين سنة ٣٠٠و٣١٠هـ واستند إلى القاعدة التي قررها المحدثون في تقديرهم الفترة الزمنية التي تكون بين طبقة وأخرى من الرواة، وهي أربعون سنة أو مايقاربها، فقد جاء في أحد الأسانيد:وأخبرنا المفضل قال أخبرني أبي عن جدي عن محمد بن إسحاق... قال الهاشمي:« ففي هذا السند راوية مشهور هو محمدبن إسحاق المتوفى سنة ١٥٣هـ روى عنه جد المفضل فتكون وفاته على وجه التقريب نحو ١٩٠، وروى عن هذا أبو المفضل فتكون وفاته على وجه التقريب أيضاً نحو سنة ٢٢٥هـ وروى عنه ابنه المفضل فتكون وفاته ٢٦٠تقريباً، وعنه أخذ أبو زيد فتكون وفاته سنة ٣٠٠هـ تقريباً.[3] »

(١) مقدمة تحقيق «الجمهرة» ص٦

(٢) «جمهرة أشعار العرب» ص٣٩

(٣) تحقيق «الجمهرة» ١/٢٥

واستمر على هذا النمط في دراسة الأسانيد وكانت النتيجة التي توصل إليها أن وفاة أبي زيد تقع بين سنة ٣٠٠و٣١٠هـ وهي طريقة قيمة لمن تذوق منهج دراسة الأسانيد إلا أننا نسلك مسلكاً آخر لتأكيد هذه النتيجة، وهي طريقة الاستقراء والمقارنة فننظر في أسانيد أبي زيد والوسائط بينه وبين ابن إسحاق ثم نقارنه بجميع الأسانيد الموصلة إلى ابن إسحاق في الكتب الستة عدا البخاري، فنجد ما يلي :

١-جميع أسانيد القرشي إلى ابن إسحاق تتكون من ثلاثة رجال، فنجد-مثلاً-: [أخبرنا المفضل عن أبيه عن جده عن محمد بن إسحاق.] [أخبرنا أبو العباس الوراق الكاتب عن أبي طلحة موسى بن عبد الله الخزاعي حدثنا بكربن سليمان عن محمد بن إسحاق.(1)]

٢-مسلم بن الحجاج [٢٠٤-٢٦١هـ] بلغ عدد الثلاثيات بينه وبين ابن إسحاق خمسة ثلاثيات، وثنائي واحد.

٣-أبو داود [٢٠٢-٢٧٥هـ] له إلى ابن إسحاق ٢٩ ثلاثياً، و١٢٥ثنائياً.

٤-الترمذي [٢١٠-٢٧٩هـ] له إلى ابن إسحاق ١٠ ثلاثيات، و٤٤ثنائياً.

٥- النسائي [٢١٥-٣٠٣هـ] له إليه ١٩ ثلاثياً، ورباعي واحد.

٦-ابن ماجه [٢٠٩-٢٧٣هـ] له إليه ٩ثلاثيات، و٧١ ثنائياً.(2)

إن هذا التحقيق يفيد عند تأمله أن القرشي الذي وجدنا جميع أسانيده إلى ابن إسحاق مؤلفة من الثلاثيات يستحيل أن تكون وفاته سنة ١٧٠هـ بل لوصح هذا التاريخ لم يكن بينه وبين ابن إسحاق واسطة أصلاً، وإن وجدت لم تتجاوز أكثر من رجل واحد، أما ثلاثة رجال فألف كلاّ، ألا ترى أن النسائي المتوفى سنة٣٠٣هـ تكاد تكون جميع

---

(١) ((الجمهرة)) ص٤١،٤٣،٥١ ط.دار الكتب العلمية .

(٢) هذا التحقيق محفوظ لديَّ بأرقام الأحاديث مفصلة وإنما اكتفيت بذكر الأرقام دون بسطها مخافة الطول.

أسانيده إلى ابن إسحاق من الثلاثيات، فكيف يستوي مع من توفي قبله بثلاثة عقود حسب هذا التاريخ المزعوم.

ويؤكد هذا تأكيداً قاطعاً أن أكثر تلاميذ ابن إسحاق الذين يروون عنه مباشرة عاشوا إلى ما بعد هذا التاريخ أعني: ١٧٠هـ

وفيما يلي أمثلة من تلاميذه الذين أكثروا عنه : ١- أبو شهاب الحنّات ت١٧١هـ ٢- زهير بن معاوية ت١٧٢هـ ٣- موسى بن أعين ت١٧٥هـ ٤- أبو عوانة اليشكري ت١٧٥هـ ٥- حماد بن زيد ت١٧٩هـ ٦-يزيد بن زريع ت١٨٢هـ ٧- هشيم بن بشير ت١٨٣هـ ٨- يحيى بن زكريا بن أبي زائدة ت١٨٣هـ ٩- جرير ابن عبد الحميد الضبي ت١٨٨هـ ١٠- سفيان بن عيينة ت١٩١هـ وبهذا يتبين أن هذا التاريخ لوصح لكان القرشي من تلاميذ ابن إسحاق لا ممن يروي عنه بثلاث وسائط،وهذا كله يؤكد أن أبا زيد من رجال القرن الثالث، وأن وفاته لابد أن تكون في آخر هذا القرن أو في بداية القرن الرابع من أقران الإمام النسائي .

وبذلك يكون هذا الرجل من معاصري تلاميذ الجاحظ ت٢٥٥هـ، جاء بعد ابتداع المجاز وشيوعه، فسار-كغيره من المجازيين- على الخط الذي رسمه الجاحظ وأنصاره ولم يأت بجديد، هذا هو التحقيق الذي لايجد الدكتور المطعني ومن سار على دربه سبيلاً إلى الطعن فيه و لله الحمد والمنة.

فلم يبق بعد هذا التحقيق إلا أن يكون هذا التقسيم تقسيماً اصطلاحياً حدث في المائة الثالثة بظهور الجاحظ مفكرالمعتزلة المتعصب، ومن سلك طريقه من المتكلمين.[1]

ومما يطعن في هذا التقسيم- زيادة على ماسبق- عدم انضباط مفهوم التقسيم عندهم، ووجود اضطراب شديد في مقرراتهم في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى أن التقسيم ثنائي، فهي حقيقة أو مجاز، وذهب بعضهم إلى أن هناك قسماً ثالثاً ليس حقيقة

---

(١) انظر ((مختصر الصواعق)) ٢/٢٣٣

وليس مجازاً، وقال آخرون: إن هناك الحقيقة والمجاز ومجاز المجاز[1]، وهذا الاضطراب إذا أضيف إليه تهافت أقوالهم في تعريف الحقيقة والمجاز ظهرانهيارهذا الكيان المزعوم بما لايدع مجالا للشك في نفس من ينشد الحق، قال ابن تيمية: « ثم يقال: لاضابط لهؤلاء فإن منهم من يجعل استعمال اللفظ في بعض معناه حقيقة، ومنهم من يجعله مجازاً، ومنهم من يجعله حقيقة ومجازاً جميعاً كما قد ذكر ذلك في مسألة العموم والأمر إذا أريد به الندب، وهو مما يبين تناقض هذا الأصل.[2] »

الوجه الثالث: أن الأصل في التعامل مع النص الحمل على الحقيقة والظاهر:

ولا يصح حمل مدلول النص على ما يخالف ذلك إلا بأربعة أشياء ذكرها شيخ الإسلام وهي: ١) التوصل إلى ما يثبت أن اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، وأن يكون ذلك المعنى المدَّعى فيه المجاز لايخل بالمعنى الشرعي للفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة .

٢) دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه؛ لأن من ادعى النقل عن الأصل لابد له من دليل قاطع يوجب الصرف.

٣) أنه لابد أن يسلم ذلك الدليل -الصارف- عن معارض؛ فإنه إذا قام دليل من القرآن والسنة يبين امتناع إرادة غير الحقيقة والظاهر امتنع تركها.

٤) أن الشارع إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلا بد أن يبين للأمة مراده، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أراد منهم فيه الاعتقاد .[3]

قلت: وهذا معترف به حتى من قبل أئمة المجاز، قال الجرجاني: « إن التنزيل لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، و لم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وإن شيئاً من

---

(١) انظر السيوطي: ((المزهر)) ١/ ٧٠ و((فلسفة المجاز)) ص٢٩

(٢) ((الحقيقة والمجاز)) ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٤٥٩

(٣) انظر ((الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز)) ضمن مجموع الفتاوى ٦/٣٦٠-٣٦١

ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضُمِّن ما لم يتضمنه أُتْبع ببيان من عند النبي ﷺ وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم.[1]))

وإذا نظرنا إلى النصوص الشرعية التي يصرفها المجازيون عن حقائقها إلى المجازات لم نجد لهم دليلاً سوى الوساوس والظنون المبنية على إجراء أحكام المخلوقين على الخالق سبحانه وتعالى .

الوجه الرابع: ما في أقوال المجازيين من التناقض والتعارض:

إن تناقضات المجازيين في حد المجاز، وتبيين مواصفاته، والتنظير له من الكثرة بحيث يفوق العد البشري، وحسبي أن أذكر هنا من ذلك ما يكشف بطلان كلامهم، وتجرده عن أي صفة تمت إلى العلم بصلة:

١- قالوا: أكثر اللغة مجاز لاحقيقة،[2] ثم قالوا-باتفاق-: الأصل هو الحقيقة . وهذا تناقض، فلو كان أكثر اللغة مجازاً كان المجاز هو الأصل، وكان الحمل عليه متعيِّناً، وعليه فلا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ما وجد إلى المجاز سبيل، والأصل -كما حققه الإمام ابن القيم-يطلق على أربعة معان[3]: **أحدها:** ما منه الشيء، كالحديد أصل السيف، **ثانيها:** دليل الشيء، كأصول الفقه أي أدلته. **ثالثها:** الصور المقيس عليها، والمقيسة هي الفرع. **رابعها:** الأكثر أصل الأقل، والغالب أصل المغلوب ومنه أصل الحقيقة على فرض وجود المجاز، فلو كان المجاز هو الأكثر الغالب لبقي هو الأصل، لكن هؤلاء يقولون :إنه الأكثر وإنه الفرع مخالفين بذلك جميع العقلاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن قولهم:أكثر اللغة مجاز، يناقض قولاً آخر لهم، وهو قولهم: كل مجاز لابد له من حقيقة

(١) ((أسرار البلاغة)) ص٣٩٤.

(٢) انظر ((الخصائص)) لابن جني ٢/٤٤٧

(٣) انظر ((مختصر الصواعق)) ٢/٢٧٥

ولاعكس، وهذا موضع اتفاق بينهم، قالوا يدل عليه أن المجاز هو المنقول إلى معنى ثان لمناسبة، والثاني له أول لامحالة.[1]

وهذان القولان متناقضان لاسبيل إلى التوفيق بينهما، فإما أن يقروا بأن أكثر اللغة مجاز، وينفوا أن يكون لكل مجاز حقيقة، أو يقروا بالثاني مع نفي الأول.

ومن تأمل هذا التناقض الصارخ مع ما يدعيه هؤلاء من التحقيق والتدقيق علم أنه لاتحقيق ولاتدقيق، وإنما هو خروج عن سواء الطريق، ومفارقة للتوفيق، والقاعدة التي قعدها ابن جني حتى زعم هو ومن معه أن المجاز هو الغالب قاعدة كفيلة بإبطال المقصود من التخاطب بين بني البشر فضلاً عن إبطال المعاني الشرعية، حيث زعم أن عامة الأفعال -نحو قام زيد، وقعد عمرو- مجاز؛لأن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك:قام زيد معناه كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام في الماضي والحاضر والآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام.[2]

وليس هذا بغريب من ابن جني الذي يرى أن من الجائز أن تقول: ضربت زيداً وتقصد غلامه.[3] ووصل التمحل بهم في هذا الباب إلى الخوض في أشياء غريبة نضرب عنها صفحاً، ولانطول بها البحث؛ إذ لاطائل تحتها، ولذا لما نقل شيخ الإسلام ابن تيمية بعض كلامه في هذا الباب قال-عن حسن ظنٍّ-:((والظن بابن جني أنه لايقول هذا[4]))

٢- قالوا: إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم[5] واستدلوا بقول الشاعر:

صبَّحن من كاظمة الخُصَّ الخربْ * يحملن عباس بن عبد المطلب

---

(١) انظر السيوطي: ((المزهر)) ٣٦١/١

(٢) انظر ((الخصائص)) ٤٤٧/٢-٤٤٨

(٣) نفس المصدر:٤٥٢/٢

(٤) ((الحقيقة والمجاز)) ضمن مجموع الفتاوى ٤٨٧/٢٠

(٥) انظر ((مختصر الصواعق)) ٢٦٨/٢ ومحمد أديب الصالح:((تفسير النصوص)) ٣٤٨/١/ط:المكتب الإسلامي

يزيد عبد الله بن عباس تعويلاً على فهم السامعين.[1]

وهذا الكلام مناقض لتطبيقاتهم المجازية؛ فإن أكثر المعاني التي يجرون عليها المجاز لايتبادر منها إلا ما سموه المجاز، وإلا فمن الذي يسبق إلى فهمه من قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾[سورة يوسف:٨٢] واسأل الجدران؟ وهذا الوجه يرفع المجاز بالكلية لمن تأمله.

٣- استحالة مجيء الحقيقة- حسب قواعدهم- في كثير مما يدعون أنه مجاز. وهم يقولون-باتفاق-: كل مجاز لابد له من حقيقة، ولنضرب مثلا على ما يقولون في هذا الباب: قالوا: قولك: قطع الأمير اللص، مجاز؛ لأن القطع قد يكون بأمره لابيده، وإذا قلت: قطع الأميرنفسه اللص، بقي المجازمن جهة اللص؛ فإنما قطع منه يده أو رجله، وإذا قلت: قطع الأميرنفسه يد اللص، بقي المجاز من جهة أن اليد اسم للعضو إلى المنكب والقطع لم يقع عليها كلها، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص ما بين الكوع والأصابع بقي المجاز من جهة أنك سميته لصاً، وذلك يقتضي استغراق جميع أفراد اللصوصية وهو محال، وعليه فقد أطلقت الكل على البعض وهو مجاز، وإذا قلت: قطع الأمير نفسه يد من وجد منه بعض اللصوصية مابين الكوع إلى الأصابع، بقي المجاز من جهة أن الفعل ''قطع'' دال على استغراق جميع أفراد الجنس، وذلك محال.

قالوا: فإذا أردت الحقيقة في هذه المسألة عليك أن تقول: ''أوقع الأمير نفسه فرداً من أفراد القطع على يد واحد ممن وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع إلى الأصابع'' وبذا فقط تتحول العبارة من حيِّز المجاز إلى حيِّز الحقيقة[2].

قلت: مع هذا العبث الطويل وهذا الجهد الفارغ لم يصلوا إلى الحقيقة طبقاً لقواعدهم؛ لأن قوله: ''أوقع'' فعل يدل على استغراق جميع أجناس الإيقاع الحاصلة في الأزمنة، ومحال صدورها من الأمير، فيكون إطلاقاً للكل على البعض، ويستحيل أن ينتهي

(١) ((الخصائص)) ٢/٤٥٢

(٢) انظر ((الخصائص)) ٢/٤٥٠ ولزاماً ((بطلان المجاز)) ص٧٨-٧٩

هذا الأمر إلى حد الحقيقة حسب اصطلاحهم، ومثله قولهم عن قوله تعالى:**﴿جداراً يريد أن ينقضّ﴾**[سورة الكهف:٧٧]: إنه مجاز؛لأن الجدار لايريد، فيقال لهم: ما حقيقة هذا المجاز- وأنتم تقولون كل مجاز لابد له من حقيقة-؟ ولاجواب لهم.

قال ابن قتيبة -عن هذه الآية موضحاً استحالة مجيء الحقيقة من مثلها حسب قواعد المجازيين-:((كيف كنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار؟ رأيت ماذا؟ لم تجد بداً من أن تقول: جداراً يهم أن ينقض، أويكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض، وأيّاما قال فقد جعله فاعلا، ولاأحسب يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ.[(١)]))

٤- أن المجازيين قاطبة يقولون بوجود المجاز في القرآن والسنة، وهذا يناقض أصلاً لهم ذكره إمامهم الجرجاني، حاصله: أننا إذالم نعلم أن المتكلم قصد بكلامه أن يكون متأولا، بل جعله حقيقة عنده، امتنع أن يوصف بأنه مجاز.[(٢)]

فهل الآيات والأحاديث التي قلتم فيها بالمجاز علمتم أن المتكلم بها قصد أن تؤوَّل، وإذا أراده فممن؟ أأراده من جهلة الفلاسة والكلام من أهل الاعتزال، والميوعة أم أراده من رسوله المختار الذي خاطبه بقوله:**﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [سورة النحل :٤٤] فبين للأمة كل شيء ولم يشر إلى شيء مما تقولون عن الحقيقة والمجاز والتأويل؟ لاشك أن وجهاً واحداً من هذه الأوجه الكاشفة عن تناقضاتهم لكاف في بيان ما عليه هؤلاء المتكلمون من تهافت الفكر، والبعد عن المعرفة الحقة.

قال ابن تيمية-بحق-:((ولهذا لايوجد للقائلين بالمجاز قول ألبتة، بل كل أقوالهم متناقضة، وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة؛ إذ كان أصل قولهم باطلاً فابتدعوا في اللغة تقسيماً وتعبيراً لاحقيقة له في الخارج، بل هو باطل فلا يمكن أن يتصور تصوراً

---

(١) ((تأويل مشكل القرآن)) ص١٣٣

(٢) انظر ((أسرار البلاغة)) ص٣٨٥

مطابقاً، ولايعبر عنه بعبارة سديدة، بخلاف المعنى المستقيم فإنه يعبر عنه بالقول السديد كما قال تعالى:﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا ا لله وقولوا قولاً سديداً﴾[سورة الأحزاب:٧٠] والسديد الساد : الصواب المطابق للحق بلا زيادة ولا نقصان.[١] »

الوجه الخامس: أنه يمتنع وقوع المجاز في القرآن والسنة :

هناك عدة أوجه كل واحد منها كاف في الحكم باستحالة وقوع المجاز في كلام الشارع أذكر منها الآتي:

١- إجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي. :ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع.

ويلزم على القول بأن في القرآن مجازاً أن يكون فيه ما يجوز نفيه، ولاشك أن القول بجواز نفي شيء في القرآن خروج عن الحق المبين، واتباع لغير سبيل المؤمنين، قال العلاّمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: « وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن، وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهد في الخارج صحته،وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم، وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك فقالوا: لايد، ولااستواء، ولانزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات؛ لأن هذه الصفات لم ترد حقائقها، بل هي عندهم مجازات، فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء، والنزول نزول أمره، ونحو ذلك، فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز» ثم بين رحمه ا لله بطلان هذا القول بالبرهان فقال: « وطريق مناظرة القائل بالمجاز في القرآن هي أن يقال: لاشيء من القرآن يجوز نفيه، وكل مجاز يجوز نفيه، ينتج من الشكل الثاني: لاشيء من القرآن بمجاز، وهذه النتيجة كلية سالبة صادقة.[٢] »

---

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٤٨٥

(٢) «منع جواز المجاز» ص٣٧،٣٨والكلية السالبة هي: ما يدل على جميع الأفراد في النفي .

قلت: هذه نتيجة علمية، وحجة عقلية صحيحة مبنية على مقدمتين لايجادل فيهما إلامعاند، أما الأولى فقوله:"لاشيء من القرآن يجوز نفيه" ولا يشك فيه مسلم يحترم الوحي الإلهي، وأما الثانية فقوله: "وكل مجاز يجوز نفيه" هذا أيضاً لاشك فيه؛ لأن المجازيين الذين جاءوا به هم الذين أجمعوا على ذلك، ويكفينا اعترافهم بذلك.

٢- إن المجاز المذكور يتضمن اتهام الشارع إما بالكذب وإما بعدم النصح، أما الأول فإنهم في تأويلاتهم لنصوص الشريعة يعمدون إلى ظاهر النص ومدلوله فيبطلونه وينفونه بواسطة المجاز، تأمل معي قول الرضي عن قوله تعالى: ﴿**فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أوكرهاً قالتا أتينا طائعين**﴾[سورة فصلت:١١] قال:((وهذه استعارة[١] فليس هناك قول ولا جواب، وإنما ذلك عبارة عن سرعة تكوين السماوات والأرض.[٢])) فأنت ترى أن الله تعالى يقول:﴿**فقال لها**﴾ ويقول: ﴿**قالتا**﴾ وهذا الرجل يقول: ليس هناك قول ولاجواب. فمن نصدق؟ علماً بأن الله تعالى إذا أراد أن يجعل الجماد ينطق أنطقه، كما سيأتي قريباً.

وأما عدم النصح في إطلاق المجازات من قبل الشارع-لووقع- فواضح حيث يطلق أشياء يريد منها غيرما تدل عليه من غيربيان، فلو أطلق قوله:﴿**وجاء ربك**﴾ وقوله ﷺ : ((**ينزل ربنا..**)) وهو يريد: وجاء أمر ربك، ينزل أمر ربنا- كما جاء في تأويل هؤلاء- لم يكن في ذلك نصح .

٣- إن في القول بوقوع المجاز في القرآن اتهاماً للشارع بالعجز عن التعبير بالحقيقة، فقد ذكر الشريف الرضي أن المتكلم يعدل عن الحقائق إلى المجازات إذا ضاق

---

(١) الغالب في كلام الرضي إطلاق الاستعارة على المجاز ، وهي نوع منه عند القائلين به .

(٢) ((تلخيص البيان في مجازات القرآن)) ص٢٩٣

عليه بعض طرق الكلام.[1] فيقال للمجازيين هل تتصورون أن تضيق طـرق الكـلام علـى الله ورسوله ﷺ حتى تضيفوا إليهما هذا المجاز الذي وصفتموه بأنه ملجأ العاجزين ؟

٤-إن المجاز في حد ذاته مهما قيل عنه لايخرج عن حيِّز الكذب، بل اعترف أكـابر المجازيين الفائقين في البلاغة والبديع بأن المجاز كلما كان أكثر إغراقاً في التخييـل والكـذب كان أكثر تأثيراً على النفوس، فوصف أحدهم جوهر المجاز بأنه « هو القول المستفزّ للنفس المتيقّن كذبه، المركب من مقدمات مخترعة كاذبة تخيِّل أموراً وتحـاكي أقـوالاً، ولما كـانت المقدمة الشعرية إنما نأخذها من حيث التخييل والاسـتفزاز فقـط...وكـان القـول المخـترع المستيقن كذبه أعظم تخييلا وأكثر استفزازاً وإلذاذاً للنفس من قبل أنه كلما كـانت مقدمـة القول الشعري أكذب كانت أعظم تخييـلا واسـتفزازاً، للسـبب المذكـور..كـان [المجـاز] أذهب في معناه وأقعد.[2] »

وكل ما قاله أهل المجاز في محاولة التفريق بينه وبين الكذب لايعدو أن يكون تصرفاً عقلياً « يحوم حول الإشكال دون أن يصيبه، فلايزال الشبه قائماً بين الكذب والمجـاز علـى اعتبارأنهماخلاف الحقيقة، فجاءني الأسد،يقولها الكاذب والمتجوز علىحد سواء[3] »

الوجه السادس: أن اللفظ المجرد من كل قيد وقرينة لامعنى له :

إن هناك قضية هامة تتعلق بالمعيار الذي وضعه المجازيون وظنوا أنه يتميَّز به وجعلوه شرطاً فيه لأهميته عندهم، أعـني المعيـار الـذي سمـوه ''القرينـة'' أو''العلاقـة'' والقـول بوجود القرائن في بعض التراكيب دون بعض غفلة شديدة، أو غلطة لغويـة، أوتمويـه بـارد لجأوا إليه حين أعجزهم ضبط أحوال هذا المجازووضعها في قالب علمـي سـليم، ذلـك لأن وصفهم الحقيقة بأنها المتبـادر إلى الذهـن عنـد التجـرد مـن القرائـن، ووصفهـم المجاز بأنـه

---

(١) انظر ((تلخيص البيان)) ص٣٢٦

(٢) السجلماسي:((المنزع البديع)) ص٢٥٢/ الرباط/ ١٩٨٠م/ ت: علال الغازي، وما بين المعكوفتين زيادة مني.

(٣) ((فلسفة المجاز)) ص٢٢٨-٢٢٩

المستدل عليه بالقرينة، هذا كله باطل؛ لأن الألفاظ إذا تجردت عن القرائن بطلت مدلولاتهاو لم تكن كلاماً، قال ابن القيم:« فهذا الفرق مبني على دعوى باطلة، وهي تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد، وهذا الفرض هو الذي أوقعهم في الوهم، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لاتفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عندكل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادرمنه، في هذا التركيب ما لايتبادر منه في هذا التركيب الأخير.[1] » وقال أيضاً: « فإن اللفظ المفرد لايفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً ألبتة، فلا يكون كلاماً ولاجزء كلام فضلا عن أن يكون حقيقة أو مجازاً.[2] » وأضاف: « فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لايستعمله العقلاء لامن العرب ولا من غيرهم، ولايستعمل إلا مقيداً،والاستعمال يقيده قطعاً.[3] »

ولنضرب لهذه القضية بعض الأمثلة حتى تتضح أكثر، لنأخذ كلمة ''رسول'' في قوله تعالى:**﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاًشاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً﴾** [سورة المزمل :١٥] فهذه الكلمة هي هي بحروفها وشكلها، وبالتركيب عرفنا أن المراد بالرسول الأول النبي المصطفى ﷺ وبالثاني موسى بن عمران عليه السلام، « ومعلوم أن مثل هذا لايجوز أن يقال هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس.[4] »

كما أنه ليس بالإمكان فهم هذا المقصود، وإدراك هذا الفرق لولا التركيب.

وخذ كلمة ''نزلاً'' من قوله تعالى:**﴿ إنا أعتدنا جهنم للكافرين نُزُلاً﴾** [سورة الكهف: ١٠٢] مع قوله تعالى:

---

(١) «مختصر الصواعق» ٢/٢٤٠-٢٤١

(٢) نفس المصدر ٢/٢٥٤

(٣) نفسه: ٢/٢٦٨

(٤) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٤٢٨

﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نُزُلاً ﴾[سورة الكهف :١٠٧] ألاترى أنها كلمة واحدة حروفاً وشكلاً؟ والفرق بين مدلوليهما كالفرق بين الجنة والنار، هل يصح أن يقال إن إحداهما حقيقة والأخرى مجاز باعتبار أن المعنى لم يعرف إلابالقرينة؟ وعلى هذا نستطيع أن نقرر باطمئنان:

١) أن حاجة اللفظ إلى الغير قائمة في الألفاظ كلها لافرق في ذلك بين الأسماء والأفعال والحروف، فلاسبيل إلى معرفة معنى لفظ-إن صح أن للفظ المفرد معنى-إلا بغيره من معاني الألفاظ الأخرى، فالمعنى وحده يقوم في الكلام، والكلام لايوجد إلا في التركيب، وكل تجزئة للمعنى تجريد لاواقع له في عالم المقال.[١]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل لايدل شيء من الألفاظ إلا مقروناً بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام.[٢]»

٢) أن القول بأن الحقيقة ما يفيد المعنى المجرد عن القرائن، والمجاز ما لايفيد المعنى إلا مع قرينة، أو أن الحقيقة ما يفيده اللفظ المطلق، والمجاز بخلاف ذلك لايستقيم على أصل لغوي سليم؛ لأن الألفاظ مفتقرة إلى القرائن وبدونها لاتدل على شيء ولاتكون كلاماً، «وما دام أنه لابد لكل لفظ من الارتباط بقرينة أوقيد أيّاً كانت هذه القرينة أو هذا القيد، وأن الذي يتبادر إلى الذهن منه ما دل عليه من خلال هذه القرينة أو القيد، فقد تبين فساد معيارهم هذا.[٣]»

---

(١) انظر«فلسفة المجاز» ص١٤٠، ١٨٨

(٢) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٩٦/٢٠

(٣) «بطلان المجاز» ص٤٦

وهذا عبد القاهر الجرجاني يقول:((وإذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد، أو الفعل وحده، صرت كأنك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثبتاً ومثبَتاًله، ومنفياً ومنفياً عنه، وذلك محال.[1]))

الوجه السابع : الرد على شبهات المجازيين :

من الأوجه التي لها وزنها في معرض بيان فساد المجاز وبطلانه أن نرد على الشبهات التي يطرحها المجازيون، أو بعض من التبست عليهم القضية فاستسلموا للقائلين بالمجاز وصاروا يدافعون عنه، وعنهم، من حيث يشعرون، أولايشعرون، ومن هذه الشبهات:

١-قالوا: إن نفاة المجاز قبلوا كثيراً من الاصطلاحات العربية التي حدثت بعد القرون المفضلة، وسلموا بها، فلم لايسلمون بوجود المجازمع أنه اصطلاح من الاصطلاحات؟ فإنكاره مثل إنكار التوكيد والحذف وتثنية القصص![2]

والجواب : أن أهل السنة والجماعة المنكرين ورود المجاز في الوحي الإلهي، القائلين بتهافت المذهب المبيح وجوده في اللغة ما بنوا إنكارهم على مجرد الأسماء والاصطلاحات، بل نظروا إلى القضية نظرة منهجية موضوعية فاحصة، فوجدوا أن كثيراً من اصطلاحات المتأخرين يعتريها الضعف، ويعوزها العمق والدقة،ويتوجه إليها الطعن لمصادمتها للشرع، وما كان منها بهذه المثابة ردوه وبينوا بطلانه؛ لأنه ليس وحياً منزلاً، ولاكلام صحابي أو تابعي أو إمام من أئمة السنة، وقاعدة ''لامشاحة في الاصطلاح'' لاتبرر العبث بالشرع.

ولذا أبوا هذاالمجاز وردوه أشد الرد لما وجدوه مصادماً لكثير من أصول العقيدة، حاملاً العديد من المفاسد، وعرفوا مقاصد واضعيه ومراميهم ،وهم الجهمية وأنصارهم.

وأما الاصطلاحات الواضحة التي يقصد بها ضبط القواعد العلمية وبيانها و لم تحتو على مفاسد، و لم تصادم أصلاً من أصول الدين، ولاقاعدة من قواعد الشرع فقد قبلوها

---

(١) ((أسرار البلاغة)) ص٣٦٦

(٢) انظر الزركشي: ((البرهان في علوم القرآن)) ٢/٢٢٥/ القاهرة/ مطبعة الحلبي

وتعاملوا معها في كتبهم وعلموها طلابهم، حتى وإن كانت اصطلاحات حادثة، ولم يعرفها الأوائل، فالمسألة إذاً مسألة مناهج وقواعد وليست مسألة أهواء، ونظرات سطحية ثم إطلاق الأحكام جزافاً، قال الإمام ابن تيمية :« يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلاً، واللفظ الآخر مفعولاً، ولفظاً ثالثاً مصدراً، وقسمت بعض الألفاظ معرباً وبعضها الآخر مبنياً، لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى، بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز؛ فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر،حتى يخص هذا بلفظ،وهذا بلفظ..ولايمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين [(١)] »

٢-قالوا:كل ماجازوقوعه في اللغة جاز وقوعه في القرآن؛لأن القرآن نزل بلغة العرب.[(٢)]

والجواب: **أولاً**: إن القول بوقوع المجاز في اللغة متنازع فيه، والمرجح عدم وقوعه؛ لأنه غير منضبط، ولما أسلفناه من الأدلة الصريحة الدالة على تهافت أقوال أهل المجاز في المجاز. **ثانياً**: أن هذا القول مردود؛لأن هناك أشياء كثيرة مستحسنة عند البيانيين كاستحسانهم المجازوهي ممنوعة في القرآن بلا نزاع، ومن أمثلته:[(٣)]

١)ما يسميه البيانيون ''الرجوع'' ومعناه: نقض مقرر سابق في الكلام بلاحق لأمر يظهر للمتكلم في الوقت، وهو بديع المعنى عندهم، لكنه ممنوع في القرآن العظيم؛ لأن نقض السابق باللاحق إنما هو لإظهار المتكلم الوله والحيرة من أمر كالحب مثلاً، ثم يظهر أنه ثاب له عقله، وراجع رشده، فنقض كلامه الأول الذي قاله في وقت حيرته غير مطابق للحق، ويمثلون له بقول زهير:

---

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن مجموع الفتاوى ٤٥٢/٢٠

(٢) نقله ابن تيمية عن ابن عقيل، انظر «الحقيقة والمجاز» ضمن المجموع ٤٨١/٢٠

(٣) انظر في هذا «منع جواز المجاز» ص٤١،٤٠

قف بالديار التي لم يُعفها القدم ★ بلى وغيَّرها الأرواح والديم[1]

فقوله: بلى وغيرها..الخ عندهم نقض به قوله: لم يعفها القدم، يظهر أنه قال الكلام الأول من غيرشعور، ثم ثاب إليه عقله فرجع إلى الحق، وهذا عندهم بليغ جداً في إظهار الحب والتأثر عند رؤية دار الحبيب، ولاشك أن مثل هذا لايجوز في القرآن ضرورة ولافي السنة النبوية.

٢) ما يسمونه ''إيراد الجد في قالب الهزل''، كقول الشاعر:

إذا ما تميمي أتاك مفاخراً ★ فقل عدِّ عن ذا أين أكلك للضبِّ

فقوله: أين أكلك للضب، يظهر أنه هزل، وهو يقصد به تعييرهم بأكلهم الضب، وهذا بديع المعنى من الناحية البلاغية إلا أنه غير جائز في القرآن لاستحالة الهزل فيه كما قال تعالى:﴿**إنه لقول فصل وما هو بالهزل**﴾[سورة الطارق :١٣-١٤]

٣) ما يسمونه''الإغراق'' وهو ما أمكن عقلاً واستحال عادة، كقول الشاعر:

ونُكرم جارنا ما دام فينا ★ ونُتبعه الكرامة حيث مالا

إذ من المعلوم أنه يستحيل عادة اتباعه الجار بالكرامة في كل مكان ارتحل إليه، وإن جاز عقلاً، ومثل هذا لايجوز في القرآن والسنة؛لأنه كذب محض.

٤) ما يسمونه ''الغلو'' وهوعندهم مالا يمكن عقلاً ولاعادةً،كقول أبي نواس:

وأخفْتَ أهل الشرك حتى إنه ★ لتخافكَ النُّطَفُ التي لم تخلقِ

وهذا كذب لايجوز وقوعه في القرآن، وإن اعتبره البلاغيون من بديع الكلام.

٥) ما يسمُّونه''تجاهل العارف'' وهو استفهام المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً لنكتة، كقول نابغة الذبياني:

ألمحةٌ من سنى برقٍ رأى بصري ★ أم وجه نُعمٍ بدا لي أم سنى نارِ

(١) الأرواح: جمع ريح، والديم: جمع ديمة، وهي المطر. انظر ((مختار الصحاح))

ومعلوم أن هذا لايجوز في الوحي لاستحالة التجاهل على الله ورسولهﷺ ، إلى غير ذلك من الاصطلاحات البلاغية الكثيرة والمسميات البديعية التي لايشك مسلم عارف في عدم جواز وقوعها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

ثالثاً:أن قولهم :''كل ما جازوقوعه في اللغة جاز وقوعه في القرآن'' يشعر بأن المجاز الذي يدور حوله النزاع يرجع إلى قضايا ومباحث لغوية صرفة، وعند التأمل يظهر أن الأمر على خلاف ذلك، فالقضية هنا قضية عقلية، وليست لغوية، وبيان ذلك يكون بالتفريق بين ما يسمونه مجازاً لغوياً، وما يسمونه مجازاً عقلياً، وقد عقد الجرجاني في أسراره فصلاً عنوانه:(المجاز العقلي والمجاز اللغوي والفرق بينهما)[1] ومحصل ما توصل إليه أن المجاز يدخل الكلام إما من جهة المثبَت، أو من جهة الإثبات، فالأول: أن يقع التجوز في المفرد، ومثل له بقوله عزوجل:﴿**أو من كان ميْتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس**﴾[سورة الأنعام:١٢٢] باعتبار أن المجاز في تسمية الجاهل البعيد عن الهدى ميْتاً، وهو ليس بميت لغة-كذا زعموا- والثاني: أن يقع التجوز في المركب بإثبات فعل إلى من لايصح منه حقيقة، كقول جميل:

وشيَّب أيام الفراق مفارقي ★ وأنشزن نفسي فوق حيث يكون

فقالوا: إسناد فعل الشيب إلى الأيام مجاز؛إذ لايصح وقوع الفعل منها عقلاً.

وبنوا على هذا أن المجاز إذا كان في المفرد[المثبت] فهو المجاز اللغوي، وإذا وقع في المركب[الإثبات] فهو المجاز العقلي، قال الجرجاني:« وإذْ قد تبين لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات، وبين دخوله في المثبت فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة...ولزم من ذلك أن لايحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدَّث عنه، ومسند ومسند إليه، علمت أن مأخذه العقل، وأنه القاضي فيه دون اللغة؛ لأن اللغة لم تأت لتحكم بحكم، أو لتثبت وتنفي،

(١) وهو فصل يستغرق ما بين ص٣٦٦وص٣٩٤

وتنقض وتبرم، فالحكم بأن الضرب فعل زيد، أوليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له، شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، واعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلم، وليس للغة من ذلك سبيل، ولامنه في قليل ولاكثير، وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد، وحقيقة ومجاز، واحتمال واستحالة، فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض، وليس للغة فيه حظ[1]»

قلت: إذا تبين ما قاله هذا الإمام البياني المجازي الجرجاني استطعنا أن نقررما يلي:

أ- أن أئمة المجاز لايدعون أن المجاز كله-ولاجله- من جهة اللغة، حتى يقال: كل ما ثبت وقوعه في اللغة ثبت وقوعه في القرآن.

ب-بالاستقراء ظهر أن جميع آيات الصفات وأحاديثها التي ادعى المعطلة وقوع المجاز فيها إنما هي من المجاز العقلي عندهم لا اللغوي، فأين التشبث باللغة؟

ج-بذلك يظهر لك أن القوم على منهجهم المعروف وهو الائتمام بإمامة العقل المريض، ونبذ النصوص وراء ظهورهم، لكن بطرق ملتوية، وأساليب فيها الكثيرمن التدليس والتلبيس.

٣- من شبهاتهم أيضاً محاولتهم الاستدلال ببعض الآيات على وقوع المجاز في القرآن، ومن أشهر الآيات التي يستدلون بها على إقرار المجاز آية يوسف، وآية الكهف، كما سيأتي قريباً، ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أن أكثر كتب البلاغة بل وكثيرا من كتب الأصول حين يدعي أصحابها وقوع المجاز في القرآن لايمثلون غالباً بآيات الصفات، بل يكتفون بالآيات التي لايظهر الغرض من وراء القول بوقوع المجازفيها،حتى إذا سلّم لهم بذلك انتقلوا إلى آيات الصفات، وهذا منهج الرضي في ''مجازاته'' القرآنية والنبوية.

---

(١) «أسرار البلاغة» ص٣٧٣

وحان أوان الشروع في دحض أشهر استدلالاتهم لوقوع المجاز في القرآن بالآيتين المذكورتين، وإذا بطل الاستدلال بهما على إثباته كان ذلك البطلان في غيرهما من الآيات والأحاديث أظهر.

الآية الأولى: قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف:﴿ **واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون**﴾[سورة يوسف:٨٢] قال المجازيون: هذا مجاز الحذف ليس المراد سؤال القرية، بل المراد سؤال أهل القرية، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. والجواب: الذي يقتضيه التحقيق أن الآية لاحذف فيها إطلاقاً؛لأن القرية لاتسمى قرية لغةً إلا وفيها سكانها، فهي سميت قرية لما وقر فيها من أهلها، مأخوذة من قَرَيْت الماءَ في الحوض إذا جمعته.[1] وإذا ذكرت ''قرية'' مراداً بها الأبنية دون السكان فلابد من تقييدها، كقوله تعالى:﴿**أوكالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها**﴾ [سورةالبقرة:٢٥٩] ولو كان لفظ القرية دالاً على مجرد البنيان لم يحتج إلى تقييد، والقرى بدون سكانها تسمى أطلالاً، وآثاراً.

وهذه الحقيقة تنبه لها كبار المجازيين واعترفوا بها، قال الشريف الرضي: ((إن القرية هي الجماعة المجتمعة، لاالأبنية المشيدة، وذلك مأخوذ من قولهم قرى الماءَ في الحوض إذا جمعه، والعير هي الإبل وفيها أصحابها، وإنما أنث سبحانه ضمير القرية بقوله:﴿**التي كنا فيها**﴾ على اللفظ،كما يقول القائل: قامت تلك الطائفة وتفرقت تلك الجماعة على اللفظ، ويحسن منه أن يقول عقيب هذا الكلام: وأكلوا وشربوا، وركبوا وذهبوا، حملا على المعنى دون اللفظ، كما قال تعالى:﴿**من القرية التي كانت تعمل الخبائث**﴾ ثم قال سبحانه:﴿**إنهم كانوا قوم سوء**﴾[سورة الأنبياء:٧٤] على المعنى[2]))

---

(١) انظر: أبو البقاء ((الكليات)) ص٧٣٥/ بيروت/١٩٩٢م/ ت:د. عدنان درويش ومحمد المصري.

(٢) ((تلخيص البيان في مجازات القرآن)) ص١٧٣-١٧٤

أقول: إذا كان لفظ القرية يحتمل هذا المعنى بدون حذف ولاتقدير -حتى عند المجازيين- فلم يصر هؤلاء على القول بمجاز الحذف؟ رغم أنهم جميعاً يعلمون أن عدم الحذف والتقدير هو الأصل، يبدوأن المقصد الأساس هو البحث عن وجه للاستدلال- ولو ضعيف- على وجود المجاز في القرآن ومن ثم التذرع بذلك إلى نفي الصفات.

وليس معنى هذا أنه لاحذف في القرآن والسنة مطلقاً، بل ورد الحذف كثيراً في القرآن الكريم، والحذف الوارد فيه يدرك بمجرد النظر لوضوحه، فلا وجه إلى التكلف، قال ابن تيمية- رحمه الله- :((ومن عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلا عليه اختصاراً...كقوله تعالى:﴿**أن اضرب بعصاك البحر فانفلق**﴾[سورة الشعراء :٦٣] فمعلوم أن المراد: فضرب فانفلق [1])) ولم يقل أحد: إن ذلك مجاز، ودليله أوضح من شمس النهار.

الآية الثانية: قوله تعلى:﴿**فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه**﴾ [الكهف:٧٧]

قالوا: هذا مجازعقلي؛ لأن إسناد الإرادة للجماد ممنوع عقلاً.

والجواب: من وجهين: **الأول:** أنه لامانع من إسناد الإرادة للجماد من حيث اللغة؛ لأن العرب تستعمل الإرادة بمعنى الميل الذي يكون معه شعور كميل الكائن الحي، كما تستعملها في الدلالة على الميل الذي لاشعور فيه كميل الجمادات [2]، فتقول: فلان يريد الخير بمعنى يميل إليه كما تقول: هذا سقف يريد أن يقع أي مائل وشيك الوقوع، ونقله الطبري عن العرب موصوفاً بأنه من أفصح كلام العرب، وبه فسره القرطبي، وابن كثير، [3] وورد أيضاً عن العرب أراد بمعنى كاد، قال الرضي:((وترد كاد في كلامهم بمعنى أراد، وأراد بمعنى كاد، ثم أورد قول عمر بن أبي ربيعة:

---

(١) ((الحقيقة والمجاز))ضمن المجموع ٤٦٦/٢٠،وهناك خطأ في الآية حيث وردت:﴿فقلنا اضرب بعصاك البحر﴾

(٢) انظر ((منع جواز المجاز)) ص٦٢ ((بطلان المجاز)) ص١١٨

(٣) ((جامع البيان)) ١٨٧/١٥ و((الجامع لأحكام القرآن)) ٢٤/١١/بيروت/١٩٦٧م وتفسيرابن كثير١٥٩/٣

كادتْ وكدتُ وتلكَ خير إرادةٍ ★ لو عاد من لهو الصبابة ما مضى

وقول الآخر:

أمنخرمٌ شعبان لم تُقض حاجةٌ ★ من الحاج كنافي الأصم نكيدها[1] »

أي نريدها. **الثاني**: أنه لامانع من حمل الإرادة هنا على معناها الحسي؛ لأنه ما من شيء إلا ويحسُّ بحسبه، كما قال تعالى:﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم**﴾[سورة الإسراء :٤٤] وثبت حنين الجذع الذي كان يخطب عليه النبي ﷺ[2] وقال النبي ﷺ :«**إني لأعرف حجراً كان يسلم عليَّ في مكة**[3]» «فلامانع من أن يعلم الله من ذلك الجدار إرادة[4] »

قال الحافظ ابن كثير-رحمه الله- عند تفسير قوله تعالى:﴿**وإن منها لما يهبط من خشية الله**﴾[سورة البقرة:٧٤] :« وقد زعم بعضهم أن هذا من باب المجاز، وهو إسناد الخشوع إلى الحجارة، كما أسندت الإرادة إلى الجدار في قوله:﴿**يريد أن ينقض**﴾ قال الرازي والقرطبي وغيرهما من الأئمة: ولاحاجة إلى هذا؛ فإن الله تعالى يخلق فيها هذه الصفة كما في قوله تعالى:﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها**﴾[سورة الأحزاب :٧٢] وقال:﴿**تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن**﴾[سورة الإسراء :٤٤] وقال:﴿**والنجم والشجر يسجدان**﴾[سورة الرحمن :٦]... ﴿ **قالتا أتينا طائعين**﴾ [سورة فصلت:١١]﴿**لو أنزلنا هذا القرآن على جبل..**﴾[سورة الحشر:٢١].[5] »

---

(١) «تلخيص البيان» ٢٢٢،٢١٦، والأصم: شهررجب، كما في «اللسان»

(٢) «صحيح البخاري» الأرقام:٩١٨، ٢٠٩٥، ٣٥٨٥،٣٥٨٤

(٣) «صحيح مسلم» ١٧٨٤/٤ ح٢٢٧٧

(٤) «منع جواز المجاز» ص٦٢

(٥) «تفسير القرآن العظيم» ١٧٠/١-١٧١، وانظر القرطبي: ٤٦٥/١

وبمناسبة بيان خلو الآيتين السابقتين من المجاز لاأنسى هنا عبارة ممجوجة وردت في كتيِّب لأحد المجازيين الأشاعرة المعاصرين حيث زعم أن قوله تعالى:

﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾[سورة البقرة:١٨٧] إذا ترجم إلى اللغة الفرنسية كان المعنى: هن بنطلونات لكم، وأنتم بنطلونات لهن[١]، يريد بذلك إلزام المانعين بالقول بالمجاز في القرآن.

قلت: هذا سخيف؛ فإن في اللغة الفرنسية تجوز تسمية:

Femme epouse [الزوجة] لباس الرجل، وتسمية: Epoux mari [الزوج] لباس المرأة.[٢]

ولو راجع هذه الآية من كتب ترجمة معاني القرآن لوجد ترجمة الآية كما يلي:

Elles sont un vetement pour vous, et vous etes un vetement pour elles .[3]

وهذا المعنى واضح جلي لدى كل من يفهم شيئاً عن هذه اللغة من غير ذكر للبنطلونات ولا حاجة إلى المجازات، والحمد لله.

٤- زعمهم أن مجرد التقليد واتباع العواطف هو الذي أدى إلى إنكار المجاز:

يزعم كثير من المجازيين المعاصرين أن من قال بنفي المجاز مطلقاً، أو في القرآن إنما حملهم على ذلك تقليد ابن تيمية،من غيرنظر ولا تأمل، فنجد الدكتور يوسف القرضاوي يقول-تحت عنوان:(ابن تيمية وإنكار المجاز)-:((وأنا أعلم أن شيخ الإسلام ابن تيمية أنكر المجاز في القرآن والحديث واللغة بصفة عامة، وأيد ذلك بأدلة واعتبارات شتى، وأعلم كذلك دوافعه لهذا القول، فهو يريد أن يغلق الباب أمام أولئك الذين غلوا في التأويل فيما

---

(١) انظر الصابوني:((كشف الافتراءات)) ص٨٢-٨٣

(٢) انظر: جبور عبد النور ((المعجم المفصل)) ص١٥٨٧/ بيروت دار العلم للملايين .

(3) Traduction du dr: M. Hamidoullah p29 Medine 1990

يتعلق بصفات الله تبارك وتعالى، وهم الذين سماهم (المعطلة) فقد كادت صفات الله تعالى في نظرهم تصبح مجرد سلوب لاإيجاب فيها، ونفي لاإثبات معه، وأراد هو أن يحيي ما كان عليه سلف الأمة فيثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله، وينفي عنه ما نفى القرآن والسنة، ولكنه بالغ في ذلك إلى حد نفي المجاز عن اللغة كلها، والإمام ابن تيمية من أحب علماء الأمة، بل لعله أحبهم إلى قلبي، وأقربهم إلى عقلي، ولكني أخالفه هنا كما خالف هو الأئمة من قبله، وكما علمنا هو أن نفكر ولانقلد، وأن نتبع الدليل لاالأشخاص، ونعرف الرجال بالحق، لاأن نعرف الحق بالرجال، فأنا أحب ابن تيمية ولكني لست تيمياً.[1] »

قلت: هذا الكلام يحمل في طياته غرائب تظهر عند أدنى تأمل، وملاحظاتي عليه كما يلي: ١- إن في العنوان الذي صدربه كلامه إيهاماً بأن شيخ الإسلام ابن تيمية متفرد بإنكار المجاز، أوهو من أولياته، وليس الأمر كذلك حيث سبقه إلى نفيه-مطلقاً ومقيَّداً- أئمة لهم أقدام راسخة في السنة، وقد تقدم ذكربعضهم.

٢-اعترف بأن ابن تيمية أيَّد نفيه للمجاز"بأدلة واعتبارات شتى" ثم ذكر أنه يخالفه، هل يقر البحث العلمي باحثاً وصل إلى درجة كدرجة القرضاوي أن تكون مباحثاته العلمية على هذا النحو، فقوله:"ولكني أخالفه" ليس من العلم في شيء مالم يستند إلى مسوغات، وبراهين علمية توجب المخالفة، إن هذا المنهج-منهج الرد على العلماء بلا دليل- وإن كان مقبولاً لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فهو غير مقبول لدى طلبة العلم المقتفين لآثار السلف الصالح، وهم كثر في عالمنا اليوم والحمد لله.

٣-قوله-واصفاً ابن تيمية بأنه- "أراد أن يحيي ما كان عليه سلف الأمة.." كيف استساغ الدكتور أن يقر بهذا، وبأن ابن تيمية لما أراد ذلك أدلى بأدلته واعتباراته ثم

(١) القرضاوي:((كيف نتعامل مع السنة النبوية))ص١٧٠/فرجينيا/المعهد العالمي للفكر الإسلامي/١٩٩٠م

يعلن بأنه يخالفه''هنا''، ألم يسعه ما وسع ابن تيمية ومن قبله وبعده من الأئمة في إحياء منهج السلف ؟

٤-قوله:''كما خالف هو الأئمة من قبله'' إذا كان المقصود أن ابن تيمية خالف بعض من سبقه في مسائل اقتضتها الاختيارات العلمية المدعومة بأدلتها فنعم قد حصل له ذلك كما حصل للمجتهدين قبله وبعده، وأما إذا أراد أنه خالف الأئمة في هذه المسألة فيسأل: من هم الأئمة الذين أقروا بالمجاز حتى خالفهم ابن تيمية ؟ هؤلاء''الأئمة'' قطعاً ليسوا أئمة السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل القرون المفضلة ومن اقتفى آثارهم، بل وجدنا أئمة المجاز هم الجهمية والمعتزلة، ومن سار على مناهجهم من الأشعرية الكلابية، والماتريدية والمرجئة وغيرهم من العقلانيين .

٥- قوله:''كما علمنا هو أن نفكر ولانقلد، وأن نتبع الدليل لاالأشخاص..'' أنا أقول:إن هذا النوع من التفكير لم يتعلمه من ابن تيمية قطعاً، وإن تعلم منه شيئاً فإما أنه لم يفهم ما تعلمه، أو لم يطبقه في هذه المسألة على الأقل، وإلا أين الدليل الذي اتبعه في إثبات المجاز؟ إنها لدعوى عارية من الدليل.

٦-أما قوله: وهم الذين سماهم (المعطلة). فقول غير مطابق للواقع، فليس ابن تيمية هو الذي سمى المؤولة (معطلة) فقد سبقه إلى ذلك أئمة السلف، وإليك مثالين :

- قال أبو حنيفة ت١٥٠هـ -رحمه الله- :« أتانا رأيان خبيثان من المشرق: جهم معطل، ومقاتل مشبه[1] »

-وقال الشهرستاني ت٥٤٨هـ -عن جهم بن صفوان-:« وكان السلف كلهم من أشد الرادّين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض.[2] »

---

(١) أسنده الخطيب في«تاريخ بغداد» ١٦٤/١٣

(٢) «الملل والنحل» ٨٨/١

٧-أما قوله: ''فأنا أحب ابن تيمية ولكني لست تيمياً'' ففيه إيهام بأن موافقة العالم الكبيرفي مسألة تقتضي الانتساب إليه مطلقاً، وهذا غير صحيح؛إذْ بيّنّا أن شيخ الإسلام ليس أول القائلين بنفي المجاز، هذا من جهة ومن جهة ثانية إن الذي يقتضيه الإنصاف أن تكون الموافقة مبنية على قوة الدليل، وعدمها مبنياً على ضعف الدليل أوانعدامه، فالانتساب إنما هو للأدلة الشرعية لاللأشخاص، وهذه مسألة واضحة عند الدكتور لوفهم وراعى ما تعلمه من شيخ الإسلام!

وهذه القاعدة التي قررها هنا قاعدة متفشية لدى أنصار الفكر المنسوب إلى الإسلام-للأسف- في هذا العصر، فلايجدون مخالفاً لهم متمسكاً بالنص إلاسارعوا إلى نسبته إلى الأشخاص، فيقولون:''تيمي'' ''وهابي'' وهكذا، ولو طُبِّقت عليهم هذه القاعدة الزائفة لقيل عنهم وعن جميع العقلانيين المناصرين للمجاز: إنهم ''جاحظيون'' أو''جنيون''[(١)]، إن لم نقل لهم:''جهميون'' و''معتزليون''

وهذا الموقف غير العلمي قريب من مسلك الدكتور محمد مصطفى بن الحاج[(٢)] حيث قال: «أما ابن القيم فقد كان قبل أن يغدو مقتنعاً بنظرية أستاذه يمضي على سنن غيره من البلاغيين القائلين بنظرية المجاز، ويتضح هذا في كتابه''الفوائد المشوق'' فقد ردد فيه آراء البلاغة التقليدية، وما حوته عن المجاز، ولكن بعد تشبعه بآراء ابن تيمية وجدناه في كتابه المهم''الصواعق المرسلة'' قد غير موقفه وشرح وجهة نظره منطلقاً من آراء شيخه[(٣)]»

فأنت ترى أنه يردد''نظرية أستاذه'' ''آراء ابن تيمية'' ''آراء شيخه'' كأن القول بنفي المجاز مما جاء به ابن تيمية، وكأنه مجرد نظرية أورأي لم يقم عليه أدلة دامغة،

---

(١) نسبة إلى الجاحظ وابن جني رائدي المجاز .

(٢) محقق «مجاز القرآن» للعز بن عبد السلام .

(٣) مقدمة «مجاز القرآن» ص٥١

ولا ريب أن هؤلاء الناس يجهلون -أو يتجاهلون- أن السلفيين إنما يربون طلبتهم على المبادئ المدعومة بأدلتها الشرعية، لاعلى مجرد التقليد، ولكن قيل قديماً:

"وكل إناء بالذي فيه ينضح."

وأما الكتاب الذي تعلق به هذا المحقق -وتعلق به قبله المطعني[1]- لنسبة المجاز إلى ابن القيم فالذي يقتضيه البحث العلمي أنه ليس لابن القيم[2] كماحققه جمع من الباحثين، منهم: ١- العلامة أحمد محمد شاكر -رحمه الله- حيث قال- في مقال قديم له-: «ومن الكتب المنسوبة قصداً للنّفاق كتاب يسمى "الفوائد المشوق..." نسب إلى الإمام الجليل شمس الدين ابن القيم -رحمة الله عليه- ...ويظهر أن مؤلفه كان من الكتاب المنشئين، لامن العلماء المحققين -أمثال إمامنا ابن القيم- فإن له في بعض المسائل تحقيقات واختيارات سخيفة لايقولها من شام للعلم بارقة، ولو لم يكن لشمس الدين ابن القيم بين أيدينا كتب غير هذا لقلنا: كاتب يتسخف ويظن أنه محقق، وأحمق يتكايس ويظن أنه عاقل، ولكن كتب ابن القيم تنادي بقوة نظره ودقة بحثه، وكثرة علمه، وبعد غوره، و لله دره من إمام جليل...وقد وصلني أن النسخة الخطية التي طبع عنها هذا الكتاب كانت نسبته فيها إلى ابن القيم مكتوبة بخط جديد غير خط الأصل، فقيل لطابعه: لاتنسبه لابن القيم فلعل كاتب هذه لم يتحرّ النسبة، وخصوصاً أن الكتاب غير معروف في كتب ابن القيم فأبى ونسبه إليه. وحسبنا الله ونعم الوكيل.[3]»

٢-الدكتور بكر أبو زيد الذي استدل بقرائن علمية قوية على أن الكتاب لمؤلف آخرغير ابن القيم، -مع أنه لم يقف على نفي أحمد شاكر كما يبدو- ومن تلك القرائن:

---

(١) انظر «المجاز في اللغة والقرآن» ٩٥٦-٩٦٣

(٢) اسمه: «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» صدرت طبعته الأولى بالقاهرة ١٣٢٧هـ بعناية محمد بدر الدين النعساني، ونفقة محمد أمين الخانجي .

(٣) مجلة «المنار» ١٢٠/١٩ عام ١٣٣٤هـ = ١٩١٦م

أ) مغايرة أسلوب الكتاب ومنهجه لطريقة ابن القيم المعهودة في التأليف، من التحقيق والحفاوة بالسنة ونصوص السلف، أما هذا الكتاب فخلو من ذلك كله؛فإنه مبني على التعريفات والتقاسيم للحقيقة والمجاز بأسلوب لايتواطأ مع منهج ابن القيم .

ب)أنه يمر على جملة من الأحاديث-وهي قليلة- ويذكرها مرسلة مع ضعفها وبطلان بعضها.

ج)أنه عمد فيه إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز واستغرق كلامه في ذلك نحو ثلث الكتاب، وفيه مناقضة ظاهرة لماهو معروف من منهج ابن القيم وموقفه من المجاز.[1]

وأخيراً حصحص الحق وانبلج الصبح لذي عينين، وظهر الصواب موافقاً لما حققه أهل العلم، حيث حقق الكتاب الدكتور زكرياء سعيد علي[2] فأثبت بما لايدع مجالاً للشك أن هذا الكتاب ليس إلا مقدمة تفسير أبي عبد الله جمال الدين محمدبن سليمان البلخي المقدسي الحنفي الشهير بابن النقيب المتوفى سنة٦٩٨هـ وهو تفسيره الكبير المسمى: ''التحرير لأقوال أئمة التفسير في كلام السميع البصير''

ومن الغرائب ان يأتي باحث دكتور ليستدل بهذا الكتاب -على خلاف ما فعل ابن الحاج- على أن ابن القيم ألفه بعد أن كتب ما كتبه عن المجاز، وأنه يمثل المرحلة الأخيرة في تطور تفكيره، وأنه أفاق وأعاد النظرفي آرائه التي سبقت.[3]

كما أن من المخجل حقاً أن نجد الدكتور المطعني يستدل على نسبة الكتاب لابن القيم بأن مؤلف الكتاب « كثيراً ما يذكر في ثنايا الكتاب هذه العبارة ''يقول علماء هذا الشأن'' أي أنه غيرمبرز فيه، وهذا الوصف ينطبق على الإمام ابن القيم، فقد كانت له

(١) انظر «التقريب لفقه ابن القيم» ١/٢٣٧-٢٣٨ / الرياض/ دار الهلال .

(٢) صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة الخانجي بالقاهرة/ ١٤١٥هـ باسم «مقدمة تفسير ابن النقيب»

(٣) د. صبري المتولي «منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم...» ص٤٣١/القاهرة/١٤٠٦هـ

اهتمامات أخرى بعيداً عن التأليف في علم البيان[1] » وهذا الاستدلال ليس في حاجة إلى التعليق، وله استدلالات أخرى من هذا القبيل، ليس هذا وقت عرضها والرد عليها .

٥-قال الدكتور محمد المختاربن محمد الأمين الشنقيطي-بعد أن ذكرقول والده العلاّمة في المجاز ودليلَه-: « لو جعلنا المجاز مثل الخبر أوقسناه عليه في التعريف-إن أمكن ذلك- فنقول:يجوز نفي المجاز لذات المجاز، كما أن الخبر يجوز نفيه لذاته، فإذا كان المجاز في الوحي فلا يجوز نفيه كما أن خبر الوحي لايجوز نفيه أمكننا الخروج من هذا الإشكال الذي أورده الشيخ رحمه ا لله، و لم أر من قال هذا، فإن كان صواباً فمن ا لله، وإن كان خطأ فمني، ثم إنه لامشاحة في الاصطلاح، فكون بعض العلماء يقول: في القرآن مجاز، والآخر يقول: أسلوب عربي، خلاف لفظي لاثمرة له.[2] »

قلت: لايمكن أن نجعل المجاز مثل الخبر، ولايستقيم أن نقيسه عليه في التعريف أو غيره للأدلة التالية:

١-فسر الشيخ هذا الجعل أو هذا القياس بقوله:" فإذا كان المجاز في الوحي فلا يجوز نفيه، كما أن خبر الوحي لايجوز نفيه."

وهذا يتنافى مع مقاصد المجازيين الذين عرف المجاز عن طريقهم وهم إنماابتدعوه لدفع شبه التشبيه-كذا زعموا- ومقتضاه أن نقول: إن المجاز الذي يجوز نفيه ما كان في لغة العرب، وإذا ورد في القرآن والسنة سميناه مجازاً ولكن نجرده من هذه الصفة التي وضعها المجازيون، فنقول-مثلا- في قوله تعالى:﴿**يد ا لله**﴾ وفي قوله:﴿**وجاء ربك**﴾ وفي آيات العلو والاستواء وأحاديثها: إنها جميعاً على ظاهرها على ما يليق بجلال ا لله سبحانه، وهي مع ذلك مجاز، متجاهلين أن مجرد الإثبات ينفي المجازية بالكلية، وأن مجرد قولنا

---

(١) «المجاز في اللغة والقرآن» ص٩٦٣

(٢) تحقيق«مراقي مراقي السعود» ص١٤٠ هامش٣ / القاهرة/ ١٤١٣هـ

﴿وجاء ربك﴾ مجازيفيد أن الذي جاء غير الرب . إن محاولة القول بالمجاز في القرآن مع تجريده من خصائصه جمع بين الشيء وضده وهو محال.

٢-إن المسلمين جميعاً اتفقوا على إثبات مصداقية خبر الوحي، وعدم احتماله للكذب، وهذا مبدأ أساس في عقيدة المسلم؛لأن الله تعالى أمر بذلك، ووصف به قوله فقال عزوجل:﴿قل صدق الله﴾[سورة آل عمران :٩٥] ﴿ومن أصدق من الله قيلاً﴾ [سورة النساء :١٢٢] ولذلك راعوا هذه الحقيقة حين عرَّفوا الخبر فقالوا: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته. وقولهم:''لذاته'' قيد قصد به إدخال الخبر الذي لايحتمل الكذب كالوحي، والخبر الذي لايحتمل الصدق كخبرمدعي النبوة بعد الختم .

وأما الذين جاءوا بالمجاز وعرَّفوه وذكروا ما له من علامات ومحترزات فهم الذين وصفوه بصحة النفي، و لم يستثنوا من ذلك كلام الله، ولاكلام رسوله، فطبقوه وأجروا أحكامه على القرآن والسنة فنفوا كثيراً من أخبارهما.

وحتى تتأكد ملازمة المجاز لصحة النفي لم ينس المجازيون أن يدخلوا في بعض حدوده هذه الخاصية، فقالوا:''المجاز: كل لفظ تُجوز به عن موضوعه وصح نفيه عنه، مثل الجد يصح نفي الأب عنه.''[(١)] وهذايوضح جانباً من جوانب التباعد بين الخبر والمجاز.

٣-ومما يمنع هذا القياس أيضاً أن مجازهم هذا كثيراً ما يكون خبراً كسائر الأخبار في احتمال الصدق والكذب، فيجوز أن يكون قول القائل:''جاءني أسد يرمي'' كاذباً بأن لايجيء إليه رجل شجاع، ولاالحيوان المفترس، أي أن المجاز في هذه الحالة يحمل خصائص الخبرمن هذه الحيثية، ولايجوز قياس الشيء على نفسه كما لايخفى ،وإذا تقرر هذا فاعلم أن جميع آيات الصفات وأحاديثهاالتي ذكرنا لك أن من مقاصد المجازيين تأويلَها إنما هي-في الحقيقة- أخبار، وهذا ممايؤكد امتناع هذا القياس.

---

(١) القاضي أبو يعلى: ((العدة في أصول الفقه)) ١/١٧٢/ الرياض/ط٢/١٤١٠هـ

ثم اعلم أن الخبر والمجاز- عند القائلين به- يمثل كل منهما جهة منفكة عن الأخرى، ويوضحه أكثر أن نعلم أن صحة النفي صفة ملازمة للمجاز، لاتنفك عنه بحال سواء كان المجاز خبراً، أو غيره، ألا ترى أن عبارة ''كل مجاز يصح نفيه''عبارة صادقة عند القائلين بالمجاز، وأن عبارة''كل خبر يصح نفيه'' عبارة كاذبة-حتى وإن صرفنا النظر عن خبر الوحي- وهذا جلي في بيان الافتراق بين المجاز والخبر.

٤-ثم إن الخبر لفظ شرعي جاء في القرآن ونطق به رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿**قال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبر**﴾[سورة القصص:٢٩] وفي القرآن ما يدل على أن الخبر(قول يحتمل الصدق والكذب) وهو قوله تعالى:﴿**ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم**﴾[سورة محمد ﷺ :٣١] ومما ورد على لسان المصطفى ﷺ من ذلك-وهو كثير- قوله:((**ألا أخبركم بأحب الكلام إلى الله؟ سبحان الله وبحمده.**[1]))

فالخبر إذاً لفظ شرعي لغة واصطلاحاً، وعليه فليس في إجرائه على نصوص الوحي شيء من المفاسد، أما المجاز فلفظ جهمي اعتزالي ترتب على القول به في نصوص الوحي مفاسد عقدية جسام أشرنا إليها فيما مضى، فافترقا، وامتنع القياس،وانتفت المماثلة.

وبكل ما سبق يتبين لك ضعف قوله:((خلاف لفظي لاثمرة له))

---

(١) ((صحيح مسلم)) ٤/٢٠٩٤

وأيضاً لو سلم « أن النزاع لفظي، فيقال: إذا كان النزاع لفظياً، وهذا التفريق اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب، ولا أمة من الأمم، ولاالصحابة والتابعون، ولا السلف- كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من المتكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللغة-كان باطلاً عقلا، وشرعاً ولغة، أما العقل فإنه لايتميز فيه هذا عن هذا، وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها، وأما اللغة فلأن تغييرالأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة.[1] » والله تعالى أعلم .

(١) «الحقيقة والمجاز» ضمن المجموع ٢٠/٤٥٤-٤٥٥

المبحث الثالث

القول بأن نصوص الوحي أدلة لفظية لاتفيد اليقين

هذا هو الأصل الثالث الذي وضعه المتكلمون لبناء التأويل عليه، ولإبطال مدلولات نصوص الشريعة، وصوّره الرازي-منظّرهم الأكبر- على النحو التالي:

«إن الدلائل اللفظية لاتكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجود النحو والصرف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لايمكن أن يكون قطعياً.[1]»

وهذا القانون الموضوع بهذه الصورة الجريئة لايعرف أحد من المتكلمين سبق الرازي إليه، كما أشار إليه ابن القيم[2]، وإن كانت تطبيقاته منشورة في بعض كتب المتكلمين قبله، فالقاضي عبد الجبار ت٤١٥هـ أشار إلى فرقة يمكن أن يكون قولهم أساساً لهذا القانون فقال:« وفرقة أخرى قالت: إن القرآن مما لايمكن معرفة المراد به؛ فإن الألفاظ محتملة، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص، كما يجوز أن يراد به العموم، وإذا كان هذا هكذا فلابد أن نتوقف وننتظر القرينة المميزة للعام من الخاص، والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.[3]»

وهذا ابن العربي ت٥٤٣هـ يقول:« العرش في العربية لمعان، ولفظ ''استوى'' معه يحتمل خمسة عشر معنى في اللغة، والقول بأن العرش ههنا مخلوق مخصوص ادعاء على

---

(١) «أساس التقديس» ص١٨٢

(٢) انظر «الصواعق» ٢/٦٤٠

(٣) «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠٤

العربية والشريعة.[1] » وهذا القول تطبيق لهذا القانون؛ لأن مؤداه أن هذا الجزء من كلام الله لايتأتى حصول اليقين منه لكثرة احتمالاته حسب هذا الزعم .

وإذا تأملنا حقيقة هذا الأصل نجد أنه لايكاد يختلف في الجوهر عن الأصلين السابقين حيث إنه-عند تأمله- يقوّيهماويؤدي إلى نتيجتهما، فالأصول الثلاثة يستهدف منها إلى: ١) محاولة إزالة التيقن بنصوص الشريعة . ٢) العمل على إقامة العقل مقام النص الشرعي؛ لأن دلالة العقل يقينية، ودلالة النص ظنية !

٣) تأويل النص طبقاً لأغراضهم ومقرراتهم العقلية السابقة.

وقد وضح الرازي ارتباط هذا القانون بقانون البديل العقلي فقال:« الدلائل النقلية لاتفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، وعدم هذه الأشياء مظنون لامعلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لايعارض العقل.[2] »

وهكذا تقرر لدى هؤلاء هذا القانون وسلموا به، وأدخله الكتاب المتكلمون في كتب أصول الدين، وأصول الفقه، وأخذ به-للأسف الشديد- كثير من المعاصرين الذين صنفوا في الأصول[3] .

وقبل نقض هذا القانون وبيان تهافته وسقوطه أرى أن من المناسب في هذا المقام إلقاء ضوء لامع سريع على آية آل عمران التي ورد فيها ذكرالتأويل الذي لايعلمه إلا الله

---

(١) «العواصم من القواصم» وانظر«قانون التأويل» له ص٦٦٦،ونقله الكوثري في تعليقه على « الاختلاف في اللفظ» ص٣٧-٣٨ وفرح به .

(٢) «معالم أصول الدين» ص٩ بهامش «محصل أفكار المتقدمين..»

(٣) انظر-مثلاً- محمد أبوالنورزهير«أصول الفقه»١/٢٨/مكة المكرمة/١٤٠٥هـ ، ومحمد أديب الصالح «تفسير النصوص» ١/٣٧٨

والراسخون في العلم، وكنت قد أشرت إلى تأخيرها عند ما سردتُ الآيات التي ورد فيها كلمة''التأويل''، وإنما أخرت أمرها إلى هنا لأمور :

١- أن الآية المذكورة قد فهم منها بعض أهل العلم أن في القرآن الكريم ما لايعرف معناه على وجه اليقين، وهذا القول-بصرف النظر عن بعده- ربما توكأ عليه أصحاب هذا القانون لإباحة التأويل الفاسد، فيغتر به غيرهم، خاصة إذا علمنا أن هناك من جعل العام وما أشبهه كالمطلق من المتشابه، فقال: ((أحسن ماقيل في المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه لايحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾[سورة الإخلاص :٤] والمتشابهات نحو: ﴿**إن ا لله يغفر الذنوب جميعاً**﴾ [سورة الزمر:٥٣] يرجع فيه إلى قوله جل وعلا:﴿**وإني لغفار لمن تاب**﴾[سورة طه:٨٢] وإلى قوله عزوجل: ﴿**إن ا لله لايغفر أن يشرك به**﴾ [سورة النساء :٤٨،١١٦].[1])) وأن منهم من قال: إن المتشابهات هي المنسوخ، والمقدم، والمؤخر.[2]

٢- أنه إذا اتضح معنى هذه الآية على ما فهمه المحققون من أهل التفسير انحلت إشكالات كثيرة في باب المحكم والمتشابه، وظهر بالتالي ظهور القرآن ووضوحه لمن لم يكن على بينة من أمره.

٣- أن المنحرفين يبحثون عن المتشابه ويتمسكون به لتحقيق أغراضهم السافلة من التأويل، قال ابن كثير عن تفسير قوله تعالى :﴿**فيتبعون ما تشابه منه**﴾ :((أي إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها لاحتمال لفظه لما يصرفونه، فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دافع لهم وحجة عليهم[3]))

---

(١) تفسير القرطبي ١١/٤ وعزاه للنحاس .

(٢) انظر ((تفسير الطبري)) ٣/١١٤-١١٥، و((تفسيرابن كثير)) ٥١٧/١

(٣) المصدر السابق ٥١٧/١

ولهذا كله احتجنا إلى معرفة القول الثابت في هذه المسألة وفي هذا الموضع بالذات، حتى تقوم الحجة على كل من يقول: إن كلام الله ورسوله ﷺ لايفهم على وجه اليقين .

والآية المقصودة هي قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذّكر إلا أولوا الألباب**﴾[سورة آل عمران :٧]

فلنبدأ بتعريف المحكم والمتشابه:

المحكم: قال ابن فارس: « الحاء، والكاف، والميم، أصل واحد وهو المنع[(١)] » و«أحكمه أتقنه فاستحكم، ومنعه من الفساد[(٢)] » وعليه « المحكم هو المتقن الممنوع من الفساد والاضطراب[(٣)] » وقيل: المحكم ما لايحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً.[(٤)] قال القرطبي: « إن المحكم اسم مفعول من أحكم، والإحكام: الإتقان، ولاشك في أن ما كان واضح المعنى لاإشكال فيه ولا تردد، إنما يكون كذلك لوضوح مفردات كلماته، وإتقان تركيبها، ومتى اختل أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال[(٥)] » وقيل: المحكم ما عرف المراد منه، والمتشابه مااستأثر الله بعلمه، فعن ابن عباس ﷺ: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لايعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لايعلمه إلا الله تعالى ذكره[(٦)] »

---

(١) «معجم مقاييس اللغة» ٩١/٢

(٢) «القاموس» مادة [ح ك م]

(٣) حامد العلي «معرفة المحكم والمتشابه وأثرهما في تفسير القرآن» ص٤٤/رسالة ماجستيربالجامعة الإسلامية ١٤٠٩هـ [غير منشور]

(٤) تفسير الطبري ١١٥/٣-١١٦ وعزاه ابن جرير لابن إسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير .

(٥) «الجامع لأحكام القرآن» ١١/٤

(٦) رواه الطبري في تفسيره ٧٥/١، وانظر حامد العلي: المصدر السابق ص٤٥

المتشابه:((يقال أشبه الشيءُ الشيءَ وشابهه، أي ماثله[1])) ((والأمور المتشابهات المتماثلات[2])) ((واشتبهت الأمور وتشابهت التبست لإشباه بعضها بعضاً[3])) و ((يقال لكل ما غمض ودقّ متشابه وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره...ومثل المتشابه ''المشكل''وسمي مشكلاً؛ لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله[4]))

ويفهم من هذا أن المتشابه له معنيان: ١) التماثل بين شيئين فأكثر ٢) الغموض والإشكال

المحكم والمتشابه فيما يتعلق بالقرآن: لقد وصف ا لله تعالى كتابه بأنه متشابه كله، فقال تعالى:﴿**ا لله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني**﴾[سورة الزمر :٢٣] قال ابن جرير: ((يشبه بعضه بعضاً لااختلاف فيه ولاتضاد[5])) ووصفه تعالى كله بأنه محكم فقال: ﴿**كتاب أحكمت آياته**﴾[سورة هود :١] وعليه فلا فرق بين المحكم والمتشابه الذي وصف به كل القرآن؛لأن معنى التشابه هنا أن بعضه يشبه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، وذلك هو المحكم، كما في قوله تعالى:﴿**ولو كان من عند غير ا لله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ [سورة النساء : ٨٢] أما قوله تعالى:﴿**وأخر متشابهات**﴾ ففيه وصف لبعض الآيات بأنها متشابهات، وهذا يدل على اختلاف معنى التشابه الذي وصف به كل القرآن عن المعنى الذي وصف به بعضه، فالأول: هو التشابه العام ومعناه-كما سبق- ((يشبه بعضه بعضاً في الصحة والفصاحة والحسن والبلاغة[6])) وغير ذلك من وجوه التشابه الذي يفسر بالتماثل.

والثاني: هو التشابه الخاص الذي وصف به بعض آيات القرآن، وهو الذي يؤول معناه إلى الخفاء، وعدم الظهور لغير الراسخين.

---

(١) ((القاموس)) مادة [ش ب هـ]

(٢) ((الصحاح)) مادة[ش ب هـ]

(٣) الزمخشري :((أساس البلاغة)) ٤٧٧/١ /بيروت/١٤٠٢هـ /ت: عبد الرحيم محمود .

(٤) ابن قتيبة : ((تأويل مشكل القرآن)) ص١٠٢

(٥) ((جامع البيان)) ٢١٠/٢٣

(٦) الشوكاني: ((فتح القدير)) ١/ ٣١٧ /القاهرة/ ١٣٨٣هـ

ولعل بعض أهل العلم الذي حصر المتشابه في المنسوخ نظر إلى قوله تعالى: ﴿**فينسخ ا لله ما يلقي الشيطان ثم يحكم ا لله آياته وا لله عليم حكيم**﴾ [سورة الحج :٥٢] فإنه ظاهر في جعل المنسوخ في مقابل المحكم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية:« وجعل المحكم هنا ضد الذي نسخه ا لله مما ألقاه الشيطان، ولهذا قال طائفة من المفسرين المتقدمين: إن المحكم هو الناسخ، والمتشابه المنسوخ، أرادوا-وا لله أعلم- قوله تعالى:﴿ **فينسخ ا لله ما يلقي الشيطان ثم يحكم ا لله آياته**﴾ [سورة الأنبياء :٥٢]والنسخ هنا رفع ما ألقاه الشيطان، لارفع ما شرعه ا لله[(١)] » ولهذا شاع في اصطلاح السلف إطلاق المتشابه على كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا يحتمل معنيين فصح أن يسمى متشابهاً.[(٢)]

وأما قوله تعالى:﴿ **وما يعلم تأويله إلا ا لله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾ فقد اختلف فيه :هل الوقف على لفظ الجلالة فتكون الواو استئنافية، أو أن الواو عاطفة والوقف على قوله:﴿**في العلم**﴾ وجملة ﴿**يقولون**﴾ حالية ؟

وهذا الخلاف مبني على نظرة كل طائفة إلى المتشابه، فمن رأى أن المتشابه مالاسبيل إلى معرفة تأويله ومعناه رجح الوقف على لفظ الجلالة، ومن رأى أن المتشابه ما خفي معناه ولاتتضح دلالته للعموم، بل للراسخين في العلم رجح عطف الراسخين على لفظ الجلالة، قال السعدي-رحمه ا لله تعالى-:«﴿**وما يعلم تأويله إلا ا لله**﴾ إن أريد بالتأويل معرفة عاقبة الأمور، وما تنتهي وتؤول[إليه] تعين الوقوف على ﴿**إلا ا لله**﴾ حيث هو تعالى المتفرد بالتأويل بهذا المعنى..وإن أريد بالتأويل معنى التفسير ومعرفة معنى الكلام كان العطف أولى[(٣)] »

---

(١) «الإكليل في المتشابه والتأويل» ضمن مجموع الفتاوى ٢٧٢/١٣

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» ٣٥٨/١/عنيزة/١٤١٢هـ ،وما بين المعكوفتين زيادة مني .

وممن رجح الوقف على لفظ الجلالة أبو محمد بن حزم حيث قال-رحمه الله-:((لو علمه الراسخون في العلم لكان فرضاً عليهم أن يبينوه للناس، ولو لم يبينوه لكانوا ملعونين ولو بينوه لعلمه الناس، ولو علمه الناس لكان محكماً لامتشابهاً، ولتساوى فيه الراسخون وغيرهم، وهذا ضد ما قال تعالى، فبطل بذلك قول من ظن أن الراسخين يعلمونه.[1])) وقواه الشيخ الشنقيطي حيث قال:((ومما يؤيد أن الواو استئنافية لاعاطفة دلالة الاستقراء في القرآن أنه تعالى إذا نفى عن الخلق شيئاً، وأثبته لنفسه أنه لايكون له في ذلك الإثبات شريك كقوله تعالى:﴿**قل لايعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله**﴾ [سورة النمل:٦٥] وقوله:﴿**لايجليها لوقتها إلا هو**﴾ [سورة الأعراف:١٨٧] وقوله تعالى:﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ [سورة القصص:٨٨][2]))

وأما المذهب الآخر القاضي بأن الواو عاطفة وأن الراسخين في العلم يعلمون ما تشابه من القرآن فقد انتصر له أكثر المحققين:

قال الإمام البخاري-رحمه الله تعالى-:((والراسخون في العلم يعلمون تأويله[3]))

قال أبو جعفر النحاس[4]:((.. ﴿ **والراسخون في العلم**﴾ عطف على ﴿**الله**﴾ عزوجل، هذا أحسن ما قيل فيه؛لأن الله جل وعز مدحهم بالرسوخ في العلم، فكيف يمدحهم وهم جهال؟[5])) وقال ابن قتيبة:((فإنّا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لايعلمه إلا الله، بل أمروه كله على التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور، مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك)) ثم رجح أن ''يقولون'' حال، فقال: ((كأنه

---

(١) ((الإحكام في أصول الأحكام)) ٢٩٣/٤/ القاهرة/ مطبعة العاصمة/ نشر : زكريا علي يوسف .

(٢) ((أضواء البيان)) ٢٣٦/١/ القاهرة/ ١٣٨٦هـ

(٣) ((صحيح البخاري)) كتاب التفسير-سورة٣-باب١-[٢٠٦/٣]

(٤) هوأحمد بن محمد بن إسماعيل البصري النحوي، كان من أذكياء العالم، وسمع وحدث، وصنف ((إعراب القرآن)) و((اشتقاق الأسماء الحسنى)) وغيرهما، توفي ٣٣٨هـ انظر((سيرالنبلاء)) ٤٠١/١٥

(٥) ((القطع والائتلاف)) ٣٥٦/١/بغداد/١٣٩٨هـ/ ت: أحمد خطاب العمر.

تعالى قال: الراسخون في العلم قائلين آمنا به[1]» ويؤكد هذا قول ابن مسعود ﷺ: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمل بهن[2]» ولم يستثن -رضي الله عنه- المتشابه، قال العلامة أحمد شاكر -في تعليقه على تفسير الطبري-: «هذا إسناد صحيح وهو موقوف على ابن مسعود، ولكنه مرفوع المعنى؛ لأن ابن مسعود إنما تعلم القرآن من رسول الله ﷺ فهو يحكي ماكان في ذلك العهد النبوي المنير»

والذي يترجح عندي ويطمئن إليه الفؤاد أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، وذلك لقوة دليله، ويمكن أن يضاف هنا إلى ما ذكره البخاري، والنحاس، وابن قتيبة مايلي:

١- أن قوله تعالى: ﴿**والراسخون في العلم يقولون آمنا به**﴾ لو كان المراد به مجرد الوصف بالإيمان لم يخص الراسخين، بل لقال: «والمؤمنون يقولون آمنا به، فإن كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر علم أنهم امتازوا بعلم تأويله، فعلموه لأنهم عالمون، وآمنوا به لأنهم مؤمنون وكان إيمانهم به مع العلم أكمل في الوصف[3]»

٢-قال تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبروا آياته**﴾ [سورة ص٢٩] وهذا يعم الآيات المحكمات، والآيات المتشابهات، وما لايعقل معناه لايتدبر، وقال تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**﴾ [سورة النساء :٨٢، وسورة محمدﷺ ٢٤] ولم يستثن شيئاً منه نهى عن تدبره، والله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه.[4]

---

(١) «تأويل مشكل القرآن» ص١٠٠

(٢) «تفسير الطبري» ٨٠/١

(٣) «تفسير سورة الإخلاص» ضمن مجموع الفتاوى٣٩٣/١٧

(٤) انظر «الإكليل في المتشابه والتأويل» ضمن المجموع ٢٧٥/١٣

٣- قال ابن عباس رضي ا لله عنهما:((أنا ممن يعلم تأويله[1])) فهذا إخبار من هذا الصحابي الجليل، وهذا العلَم الراسخ في العلم الذي دعا له النبي ﷺ بقوله:(((**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**[2])) إخبار منه عن نفسه بأنه يعلم تأويله،وهذا العلم بتأويل المتشابه لم يكتمه ابن عباس-وحاشاه أن يكتم علماً تحتاج إليه الأمة- فقد علمه أصحابه من طلبة العلم، وهذا مجاهد يقول:((عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها[3])) فكان علمه عن علم ابن عباس، ولهذا قال سفيان الثوري:((إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به[4])) وعن عمرو بن مرة قال: ((سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: لاتسألني وسل من يزعم أنه لايخفى عليه منه شيء،يعني عكرمة[5]))وكان عكرمة من أعلم أصحاب ابن عباس بالتفسير

وإذا علمنا أن الراسخين في العلم علموا تأويل المتشابه وبينوه لأصحابهم علمنا أن ما تمسك به أبومحمد بن حزم في نفي علم الراسخين بتأويل المتشابه ليس بالقوي . فالحق أنه ليس في القرآن شيء لم يعرفه النبي ﷺ والربانيون من أصحابه مع حرصهم الشديد على تدبر معانيه، وهو كلام عربي سواء محكمه ومتشابهه، له معان معلومة، ولكنها قد تشتبه فيصعب على غير الراسخين في العلم معرفة المعنى الذي يوافق المحكم منها، فالمتشابه إذاً مما يجوز أن يعلم معناه.[6]

وأما ما ذكره العلامة الشنقيطي-رحمه ا لله- فمبني على الغالب، وليس مبنياً على الاستقراء التام؛لأن ا لله قد أثبت لنفسه بعض الأمور، ونفاه عن الخلق، ثم أثبت لهم

---

(١) ((تفسير الطبري)) ٢٠٣/٢ بإسناد صحيح .

(٢) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٧

(٣) ((تفسير الطبري)) ٩٠/١ بإسناد حسن .

(٤) ((تفسير الطبري)) ٩١/١

(٥) ((تفسير الطبري)) ٨٦/١ وإسناده صحيح .

(٦) انظر حامد العلي : المصدر السابق ص١٠٠

بعضه،ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله يعلم وأنتم لاتعلمون﴾ [سورة النحل :٧٤] فأثبت العلم لنفسه ونفاه عن الناس، ومع ذلك أقر لهم بعلم فقال: ﴿فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم﴾ [سورة البقرة:٢٦]وقال عزمن قائل: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ [سورة البقرة:٧٥]

على أنه يمكن الجمع بين القولين بتنزيلهما على قراءتين في الآية بالوقف والوصل، واعتبار كلتا القراءتين حقاً في إعطاء معنى صحيح للتأويل، فإن أريد التفسير وفهم المعنى فالوصل، وإن أريد حقائق الأخبار الغيبية كحقيقة ذات الله، وحقيقة صفاته، وحقائق نعم الجنة ونحوها تعينت قراءة الوقف على لفظ الجلالة، قال ابن تيمية: «وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته، وصفاته كما قال مالك: "والكيف مجهول" فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره؟ قيل: هذا هو التأويل الذي لايعلمه إلا الله[1]»

وقال: «وعلى هذا فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذا المتشابه الذي هو تفسيره، وأما التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لايعلمها إلا الله[2]»

وتعدد المعنى بناء على تعدد القراءة له نظائر في القرآن ومنها قوله تعالى: ﴿وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال﴾ [سورة إبراهيم :٤٦] قرأ«الكسائي: "لَتزولُ" بفتح اللام الأولى، ورفع الثانية، والباقون بكسر الأولى ونصب الثانية[3]» فالقراءة الأولى المثبتة فيها استعظام لمكرهم،والثانية فيها استهانة بمكرهم،و"إنْ" في الأولى مخففة من الثقيلة، وفي الثانية نافية .[4]

---

(١) «الإكليل» ضمن المجموع١٣/٣١٢وعبارة مالك رواها اللالكائي٣/٣٩٨رقم٦٦٤وأبونعيم في الحلية٦/٣٢٦

(٢) «تفسير سورة الإخلاص» ضمن المجموع ١٧/٣٨١

(٣) ابن الجزري: «تحبير التيسير» ص١٢٩/حلب/١٣٩٢هـ/ ت:عبد الفتاح القاضي ومحمد صادق قمحاوي.

(٤) انظر«تفسير الطبري» ٩/٣٨٠ و«تفسير سورة الإخلاص» ضمن المجموع ١٧/٣٨١

هنا تنبيهات: **الأول:** أن الله تبارك وتعالى من تمام نعمته على عباده أنه لم يكلفهم و لم يفرض عليهم شيئاًيتعذر عليهم علمه، أو يشق عليهم فهمه، كما قال ابن جرير – رحمه الله تعالى- ((وأما المحكمات فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك، ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن هن أم الكتاب، يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين، والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه حاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم، وآجلهم.[(١)]))

الثاني:أن المتكلمين ومن سار على دربهم جعلوا نصوص الصفات من المتشابه قاصدين بذلك فهم المعنى على ظاهره، فقالوا: التشابه كل ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى التأويل.[(٢)] ومتى وجدوا حديثاً فيه إثبات صفة لله من صفات الجلال والكمال على ما يليق بجلاله قالوا–مثلاً–:((والحديث مشكل لأنه يجعل لله يداً، وذلك تجسيم وتشبيه معارض للأدلة القاطعة بتنزيه الله عن ذلك[(٣)]))

وهو مذهب موغل في البطلان فليست ظواهر نصوص الصفات من المتشابه؛ لأن المعنى معلوم عند كل من يعرف لغة العرب على ما يليق با لله تعالى، ويبقى التسليم بالحقيقة والكنه، وهؤلاء اشتبه عليهم الأمر لما طلبوا قياس الغائب على الشاهد، وربنا تبارك وتعالى ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [سورة الشورى:١١]

---

(١) ابن جرير الطبري: المصدر السابق ٣/١١٣

(٢) انظر محمد أديب الصالح :المصدر السابق١/٣٣٣-٣٣٤

(٣) نورالدين عتر:((الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين)) ص٢٢٤/ القاهرة/ ١٣٩٠هـ

الثالث: أنه إذا تبين لنا كل هذا علمنا أن كل مذهب ينبني على أن كلام الله ورسوله ﷺ متشابه بمعنى لايمكن فهمه، أو أن أدلته ظنية، فهو مذهب بيِّن الفساد ظاهر السقوط، وبقية الأدلة ما ستراه الآن :

مناقشة القانون القائل بأن نصوص الوحي لاتفيد اليقين، وبيان بطلانه :

إن قول القائل: كلام الله ورسوله لايفيد اليقين يحتمل احتمالات ثلاثة:

١-أن يريد عدم اليقين بمراد الله ورسوله، وأنه لوحصل اليقين بمراده لحصل اليقين بأن مراده حق .

٢-أو يريد عدم اليقين بأن مراده مطابق للحق ٣-أن يريد الأمرين معاً .

ولاشك أنه لو كان مقصودهم الثاني والثالث لكان ذلك قادحاً في الإيمان بالرسالة[1]، فترجح أن مقصودهم نفي القدرة عن دلالة النصوص الشرعية على تعيين مراد الله ورسوله على وجه اليقين، كما يظهر من نص قانونهم، ومن القيود والمبررات التي ذكروها. وهذا المقصود هو ما نبين بطلانه فيما يأتي من وجوه متعددة :

الوجه الأول: أن النبي المختار الذي اصطفاه الله من خلقه إنما حصلت له الهداية بما أوحاه الله إليه ، وهو أدلة لفظية، قال تعالى:﴿**قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إليَّ ربي**﴾ [سورة سبأ: ٥٠] وقال عزوجل:﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ماكنت تدري ما الكتاب ولاالإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا**﴾ [سورة الشورى : ٥٢] فإذا كان رسول الله ﷺ أكمل الناس عقلاً، وأخبر الله تعالى أنه قبل الوحي لم يكن يدري ما الإيمان، ولم تحصل له الهداية بعقله، فكيف يحصل للعقلانيين السفهاء الاهتداء إلى حقائق الإيمان بمجرد العقول دون نصوص الأنبياء؟ ثم كيف يحصل له الهداية بالوحي وهو ظني لايفيد اليقين كما يزعم هؤلاء ؟

---

(١) انظر ((الصواعق)) ٧٣٤/٢

الوجه الثاني: أن الله تعالى أقام الحجة على الناس بالكتاب والسنة وهما أدلة لفظية، قال تعالى: ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ [سورة النساء :١٦٥] وقال تعالى: ﴿**وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ**﴾ [سورة الأنعام :١٩] فلو كانت هذه الأدلة لاتفيد اليقين لم تكن صالحة لإقامة الحجة على الرسول ﷺ ولا على أمته، وقد أسلفنا بالدليل أن ألفاظ القرآن والسنة -باستقراء العلماء- ثلاثة أقسام: ١)نصوص لاتحتمل إلا معنى واحداً، وهذه تفيد اليقين بمدلولها قطعاً . ٢)ظواهر تحتمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً، وهذه تفيد اليقين بالاطراد على عادة المتكلم وسياقه، ٣) ألفاظ تحتاج إلى بيان فيبينها الشارع إما متصلاً، وإما منفصلاً .[١]

الوجه الثالث: أن الله تبارك وتعالى قد أمر رسوله ومصطفاه ﷺ بالتبليغ، فقال: ﴿**ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك**﴾ [سورة المائدة :٦٧] وقال: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ [سورة النحل:٤٤] وقال تعالى: ﴿**وما على الرسول إلا البلاغ**﴾ [سورة النور:٥٤] وقد علمنا يقيناً- وعلم كل مسلم مؤمن- أنه ﷺ بلغ رسالة ربه، وذلك بشهادة الله، وشهادة الصفوة من الصحابة رضي الله عنهم، قال تعالى: ﴿**فتول عنهم فما أنت بملوم**﴾ [سورة الذاريات:٥٤] ولو لم يقم بما أمره به ربه من البلاغ المبين لكان ملوماً، وقال ﷺ في حجة الوداع مخاطباً أصحابه: ((**إنكم مسئولون عني فماذا أنتم قائلون** ؟ قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت، فرفع أصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سماواته وقال: **اللهم اشهد** ثلاثاً[٢]))

فيسأل أصحاب هذا القانون: هل بلغ الرسول ﷺ ألفاظاً لاتفيدهم علماً، ولايقيناً وأحالهم في طلب اليقين على عقولهم؟ أوأنه بلغ الألفاظ والمعاني ؟

---

(١) انظر انظر : ((الصواعق)) ٢/ ٦٧٠-٦٧١،٧٥٤-٧٥٥

(٢) رواه مسلم ٢/٨٨٦ح١٢١٨، وأبو داود٢/٤٥٥ح١٩٠٥وغيرهما من حديث جابربن عبدالله الطويل .

والأول ظاهر البطلان وهو لازم قولهم، وعنايته ﷺ بتبليغ المعاني أعظم من مجرد تبليغ الألفاظ، «ولهذا وصل العلم بمعانيه إلى من لم يصل إليه حفظ ألفاظه ﷺ فإن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ»[1] وكأيّن من أمة لاتعرف من ألفاظ القرآن إلا سوراً يصلون بها، ولايعرفون من لغة العرب شيئاً، وهم يؤدون الفرائض من صلاة وصيام وزكاة، وهم على يقين مما يفعلون .

الوجه الرابع: أن الصحابة فهموا عن الرسول ﷺ وبلغوا عنه الألفاظ والمعاني، قال ابن القيم-رحمه الله- :«الأدلة السمعية اللفظية قد تكون مبنية على مقدمتين يقينيتين: إحداهما: أن الناقلين إلينا فهموا مراد المتكلم، والثانية: أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه، وكلتا المقدمتين معلومة بالاضطرار؛فإن الذين خاطبهم النبي ﷺ باسم الصلاة والزكاة والصوم والحج، والوضوء والغسل، وغيرها من ألفاظ القرآن في سائر الأنواع من الأعمال والأعيان والأزمنة والأمكنة، وغيرها يعلم بالاضطرار أنهم فهموا مراده من تلك الألفاظ التي خاطبهم بها أعظم من حفظهم لها، وهذا مما جرت به العادة في كل من خاطب قوماً بخطبة، أودارسهم علماً، أو بلغهم رسالة، وإن حرصه وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه»[2]

ومن المعلوم بالاضطرار أن الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم كانوا على أتم ما يكون العلم، وعلى أتم ما تكون المعرفة اليقينية، ولم يتوقف حصول اليقين لهم بمراد الشارع على تلك المقدمات العشر التي ذكرها أصحاب هذا القانون .

---

(١) «الصواعق» ٢/٦٣٦

(٢) «الصواعق» ٢/٦٣٧، وانظر ٦٥٦

ومن العجيب أن القاضي عبد الجبار -من المعتزلة- على الرغم من كونه من المتكلمين قد رد على هذا القانون، وكان من أوجه رده: ((أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب والسنة ولاينظرون إلى ما ذكروه[1]))

الوجه الخامس: مما يؤكد بطلان هذا القانون أن هؤلاء فتحوا للفلاسفة والزنادقة باباً لنشر فكرهم المدمِّر، وهؤلاء المتكلمون لايستطيعون الرد عليهم؛ لأن هؤلاء الفلاسفة -وهم أساتذتهم في العقليات- يواجهون المتكلمين بأسلحتهم، فإذا قال المتكلم: إن آيات الصفات وأخبارها لاتفيد اليقين وقد عارضتها قواطع عقلية بخلاف نصوص المعاد، رد عليه الفيلسوف بأن نصوص المعاد قد عارضتها قواطع عقلية تنفيها، فيعتمد كل فريق على عقله المريض في إبطال حجة الفريق الآخر، ومعلوم لدى أهل الحق أن ما عارض الكتاب والسنة لايعدو أن يكون هذيانات لاحقيقة لها، وشبهات خيالية لامستند لها.[2]

الوجه السادس: أن الله سبحانه وتعالى لم يطلق الظن المجرد إلا في معرض الذم، قال تعالى: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئاً**﴾ [سورة النجم:٢٨] وقال أهل النار: ﴿**إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين**﴾ [سورة الجاثية:٣٢] وقال تعالى: ﴿**وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين**﴾ [سورة فصلت:٢٣] وهذا بخلاف اليقين حيث أثنى الله على أهله، فقال تعالى: ﴿**وبالآخرة هم يوقنون**﴾ [سورة البقرة:٤] وقال تعالى: ﴿**وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون**﴾ [سورة السجدة:٢٤] وقال تعالى: ﴿**هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون**﴾ [سورة الجاثية:٢٠] فكيف يستسيغ هؤلاء -بعد أن تبين أن الله ذم الظن وأثنى على اليقين- أن يجعلوا وحيه إلى نبيه ملازماً للظن مفارقاً لليقين، إن هذا لهو الضلال المبين .

---

(١) ((شرح الأصول الخمسة)) ص٦٠٤

(٢) انظر ((الصواعق)) ٦٧٧/٢

الوجه السابع:أن جهل بعض الناس ببعض الألفاظ لايخرج الأدلة السمعية كلها عن اليقين، قال ابن القيم:«جميع سور القرآن وآياته مفيدة لليقين بالمراد منها، وإن أشكل على كثير من الناس كثير من ألفاظه، فإن هذا لايخرجه عن إفادة اليقين، ولايسلب الأدلة اللفظية عن إفادتها اليقين، بل كل علم من علوم بني آدم اليقينية القطعية تشتمل على مسائل يتيقنها أصحاب ذلك العلم وهي مسلمة عندهم، ومجهولة عند كثير منهم، ولايخرج ذلك العلم من كونه يقينياً قطعياً[1]»

الوجه الثامن:أن هذا القانون الذي طبقوه على كلام الله ورسوله لو طبق على سائر الكلام لم يبق في الدنيا علم يقيني، لافي المصنفات المصنفة، ولافي الكلام الذي يتخاطب به بنوآدم، ولوطبق على ألفاظ هذا القانون ذاته لكان أكثر تساقطاً، وأسرع تهافتاً، ولازداد بطلاناً على بطلان، وتطبيقه على الوحي دون سائر الكلام جور وإجحاف، وسوء ظن بالله ورسوله، وإلا كيف يكون كلام من هوأعلم وأحكم، وأفصح وأنصح للأمة مجرداً عن اليقين، وشبهات هؤلاء العقلية تفيد اليقين ؟

الوجه التاسع:أن الأدلة العقلية أضعف من الأدلة السمعية، والذين«لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقليات أكثر من الشكوك القادحة في السمعيات[2]»

الوجه العاشر:أن معرفة الله لاتتوقف على معرفة التصريف والإعراب، ونقل اللغة فإن من عرف الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلا كالرحمن الرحيم، الملك القدوس السلام المؤمن، وعرف معنى هذه الألفاظ لم يتوقف علمه بذلك على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو، أومن السمة، وجماهير أهل الأرض يعرفون أن"الله" اسم لذات الخالق فاطر السماوات والأرض، ولوسألتهم عن تصريف الاسم واشتقاقه لم تجد عندهم جواباً .

---

(١) «الصواعق» ٢/٧٤٦

(٢) نفس المصدر ٢/٦٦٣

وأما الإعراب فأبعد وأبعد، فكثير من الناس يعرفون ربهم بيقين ولايعرفون لغة العرب فضلاً عن معرفتهم بوجوه الإعراب.[1]

وأما نقل اللغة فإن القرآن نقلت لغته، وإعرابه وتصريفه، ومعانيه نقلاً متواتراً أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض، «وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه[2] » ومما يؤكد بطلان اشتراط نقل اللغة أن ألفاظ الكتاب والسنة هي الشاهدة على صحة غيرها من اللغات المنقولة، وليس غيرها شاهداً عليها، والعبرة بها لابغيرها، قال ابن تيمية :«والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيف ما كان الأمر، فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه بيَّن أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أوتخص به عصير العنب، لايحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ماأراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ.[3] »

الوجه الحادي عشر:أما بقية الأشياء التي ذكروا أن الدلالة موقوفة عليها من العلم بعدم التخصيص وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي..إلخ فكلها باطلة، لاتقوم على أرضية صلبة تحول بينها وبين الانهيار، وبيان ذلك:

١) أن الأصل عدم ورود شيء من هذه الأشياء حتى يرد شيء منها، ومعلوم أنه لايحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى العلم بانتفاء شيء آخر خارج عنه، وإلا لم يفهم مدلول لفظ أبداً لجواز أن يكون خرج عن أصله، ولو ساغ ذلك لم يكن أحد يحتج بدليل شرعي لجواز أن يكون منسوخاً وهو لايعلم ناسخه، «ولم يشهد أحد لأحد بملك لجواز

(١) انظر المصدر نفسه ٦٨٠/٢

(٢) نفس المصدر ٧٤٧/٢

(٣) مجموع الفتاوى ٢٣٦/١٩

أن يكون خرج عن ملكه ببيع أو تبرع، ولم يشهد أحد لأحد بزوجية امرأة، ولارق عبد، لجواز أن يكون طلق أو أعتق، وفتح باب التجويزات لاآخر له ولاثقة معه ألبتة...إن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص وفي الحقيقة باحتمال المجاز، والنقل والاشتراك وسائر ما ذكر يبطل حجج الله على خلقه بآياته ويبطل أوامره ونواهيه، وفائدة أخباره[1]»

هذا:وذكر الإمام الشافعي نحوهذا الأصل فأفاد أن حديث الرسولﷺ يحمل على الظاهر والعام حتى يأتي دليل من الكتاب أوالسنة أوالإجماع أنه أراد باطناً دون ظاهر، وخاصاً دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة، ويطيعونه في الأمرين جميعاً.[2]

٢) وأما الإضمار فعلى ثلاثة أنواع:

أ-نوع يعلم انتفاؤه قطعاً، وإرادته باطلة وهو شأن أكثر الكلام؛ فإنه لوسلط عليه احتمال الإضمار فسد التخاطب، وباب الإضمار لاضابط له، فكل من أراد إبطال كلام متكلم ادعى فيه إضماراً يخرجه عن ظاهره، فيدعي ملحد الإضمار في مثل قوله تعالى: ﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾[سورة النساء :١٦٤] فيقول: وكلم ملك الله موسى، وفي قوله تعالى:﴿**وجاء ربك**﴾ يقول: وجاء ملك ربك ونحو ذلك .

ب-نوع يشهد السياق والكلام بأنه مضمرفكأنه مذكور في اللفظ وإن حذف لقوة معناه في السياق، كقوله تعالى:﴿**أن اضرب بعصاك البحر فانفلق**﴾[سورة الشعراء :٦٣] فكل فاقه يعلم أن المعنى : فضربه فانفلق، فذكره-لو ذكر-نوع من توضيح الواضحات فكان حذفه أحسن، فإن الوهم لايذهب إلى خلافه .

ج-نوع يحتمل الإضمار وعدمه فهذا إذا قام الدليل على أن المتكلم به عالم ناصح مرشد قصد البيان والهدى والدلالة والإيضاح بكل طريق، وحسم مواد اللبس ومواقع

---

(١) «الصواعق» ٢/٦٨٢،٦٨٣

(٢) انظر «الرسالة» فقرة٨٨٢،٩٢٣ /بيروت/المكتبة العلمية/ ت:أحمدشاكر، وانظر«إعلام الموقعين» ٣/١٢١

الخطإ، لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليه ظاهر كلامه دون إضمار، ما لم يجعل للسامع عليه دليلاً، إلا إذا جوَّز على الشارع أنه أراد منه ذلك وكلفه مالايطيق، وعرضه للعناء والمشقة، ولم يقصد البيان، وهذا لايجوزه عليه من اهتدى إلى الصراط المستقيم، وطلب الحق من مصدره الكريم.

٣) وأما التقديم والتأخير فلا يختلف عما قبله، فإن أصل الكلام الطبيعي المعتاد أن يكون جارياً على النسق المألوف، ولايجوز القول باحتمالهما إلا في المواطن التي يدل الدليل عليه، وهذا لم يرد في كلام الله إلا حيث لايلتبس على السامع ولايقدح في بيان المراد، كقوله تعالى: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلمات**﴾ [سورة البقرة:١٢٤] وقوله: ﴿**لن ينال الله لحومُها ولادماؤها**﴾ [سورة الحج :٣٧] ونحو هذا من التقديم لايقدح في المعنى ولايحدث لبساً في الفهم .(١)

٤) وأما المعارض العقلي فأبعد أن تتوقف دلالة النص على العلم بانتفائه :

أولاً: لأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لاسبيل إليه؛ لأنه ما من معارض إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر، وهكذا إلى ما لانهاية له، فيلزم التسلسل .

ثانياً:أن فهم النص عندهم على وجه اليقين لايتم إلا بعد العلم بانتفاء المعارض، وهذا تصور منكوس، وفكر منقوض؛ إذ مذهبهم أن النص قبل البحث عن المعارض غير مفهوم على وجه متيقن، ومدلوله إذاً مجهول، ومعناه لايدرى ماهو وشيء بهذه المثابة لايمكن التمييز بين ما يعارضه وما يوافقه، فمعرفة المعارض على وجه اليقين متوقف على تيقن معنى النص، أي أن تيقن المعنى عندهم متوقف على انتفاء شيء لايمكن أن يعرف على وجه اليقين .

---

(١) انظر ((الصواعق)) ٧١٠،٧١٤،٧١٥

٥) «أن الدليل متيقن ومعارضه مشكوك في وجوده، ومن قواعد أصول الشريعة وفروعها أنه لايترك متيقن لمحتمل[(١)]»

٦) ويقال لهم أيضاً: إن افتعال القرائن المحتملة في حق كلام الله ورسوله ظلم ما بعده ظلم، ولكن يرد عليهم ويقال لهم: إن القرينة المنتظرة سواء كانت هو المعارض أو الناسخ..إلخ لابد أن تكون من قبيل الكلام فبأي شيء يعرف المراد به؟ فلابد أن يقولوا: بظاهره، أوبقرينة أخرى، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلاً قالوا بذلك في النص الأصلي حتى لايحتاج إلى المعارضات والقرائن، وإن قالوا: بقرينة أخرى أعيد عليهم السؤال في تلك القرينة .[(٢)]

٧) أن من الأصول التي يجب على كل مسلم عارف أن يستشعرها أن كلام الله تعالى لايتعارض ولايتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً، كما قال تعالى:﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[سورة النساء :٨٢] وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: كان قوم على باب رسول الله ﷺ يتنازعون في القرآن فخرج عليهم رسول الله ﷺ متغيراً وجهه فقال:«**ياقوم بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وماجهلتم منه فردوه إلى عالمه.**[(٣)]»

قال ابن الصلاح-رحمه الله- ت٦٤٣هـ :«وقد روينا عن محمد بن إسحاق بن خزيمة الإمام أنه قال: لاأعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأتني به حتى أؤلف بينهما[(٤)]» إذا انتفى اشتراط المعارض النقلي؛ لأن

---

(١) أحمد الغماري :«المثنوني والبتار» ص٨٥-٨٦ /القاهرة/ المطبعة الإسلامية/ ١٣٥٢هـ

(٢) انظر القاضي عبد الجبار: المصدر السابق ٦٠٤

(٣) رواه أحمد بإسناد صحيح من حديث عبد الله بن عمرو(المسند٢/١٨١) وانظر: (مجمع الزوائد١/١٧١)

(٤) «علوم الحديث» ص٢٨٥/دمشق/ دار الفكر/١٤٠٦هـ /ت:نور الدين عتر

النقـل الصحيـح لايتعـارض أصـلاً، كـان انتفـاء اشـتراط المعـارض العقلـي أولى وأحـرى، خصوصاً إذا علمنا أن عقول هؤلاء متعارضة لاتتفق علـى شـيء إلا علـى الحـيرة والـتردد.

٨) من الأدلة أيضاً قوله ﷺ :((**وترك أشياء غير نسيان رحمة بكم فـلا تبحثـوا عنهـا**[١])) فنهى عن البحث عما سكت عنه و لم يتعرض له رحمة بنا، والبحث عن معارض الدليل مع عدم تحقق وجوده بحث عما سكت ا لله عنـه إمـا مطلقـاً وإمـا في حـق مـن لم يبلغـه؛ فإنـه سكت عنه في حقه وهو في أوسع العذر حتى يصله.[٢]

٩) وأما قولهم: إن الدلالة تتوقف على العلم بانتفـاء الناسـخ فـالقول فيـه كـالقول فيما سبقه، لأن من وقف على نص منسوخ و لم يبلغه ناسخه ففرضه الثبات على ما بلغـه؛ لأنه مأمور به حتى يبلغه الناسخ كما تقرر في الأصول، قال الغـزالي:((والمختـار أن للنسـخ حقيقة وهي ارتفاع الحكم السابق، ونتيجة وهي وجوب القضـاء وانتفـاء الإجـزاء بـالعمل السابق، أما حقيقته فلا تثبت في حق من لم يبلغه وهـو رفـع الحكـم؛لأن مـن أُمرباسـتقبال بيت المقدس، فإذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر عمن هو باليمن في الحال، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو ترك لعصى[٣])).

الوجه الثاني عشر:مما يدل على بطلان هذا القانون ما يترتب عليه من مخاطر علـى دين الآخذ به، ومن ذلك: ١- يلزم منه أن الرسول ﷺ -مع ما بذلـه مـن جهـد في سـبيل تبليغ رسالة ربه، والدعوة إلى دين ا لله- قد فشلت دعوته-والعياذ با لله-حيث ترك للنـاس كتاباً وسـنة ألفاظهمـا لاتفيـد علمـاً، ولاتُكسـب يقينـاً، والـلازم بـاطل فـالملزوم أبطـل .

٢) أن هذا القول طعن في حصول العلم بمعاني القرآن، وذلك شر من الطعن في نقل بعض

---

(١) الدارقطني ٤/١٨٤، وقال الهيثمي[المجمع١/١٧١]:رجاله رجال الصحيح، وحسنه الألباني في تخريج ((الإيمان)) لابن تيمية ص٤٣

(٢) انظر الغماري :المصدر السابق ص٨٦

(٣) ((المستصفى)) ١/١٢٠/ط بولاق/١٣٢٢هـ

ألفاظه، ((ولهذا كان الطعن في نقل بعض ألفاظه من فعل الرافضة، وأما الطعن في حصول العلم بمعانيه من فعل الباطنية الملاحدة[(١)]))ومن سلك مسلكهم وهؤلاء شر من أولئك.

٣) أن نتيجة هذا القانون جحد الرسالة، قال ابن القيم-رحمه الله-:((إن هذا القانون مضمونه جحد الرسالة في الحقيقة،وإن أقرَّ بهاصاحبه بلسانه، بل مضمونه أن ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم خير من أن يرسل إليهم رسول، وأن الرسل لم يهتد بهم أحد في أصول الدين، بل ضل بهم الناس، وذلك أن القرآن -على مااعتقده أرباب هذا القانون-لايستفاد منه علم ولاحجة، بل إذا علمنا بعقولنا شيئاً[(٢)] اعتقدناه ثم نظرنا في القرآن، فإن كان موافقاً لذلك أقررناه على ظاهره لكونه معلوماً بذلك الدليل العقلي الذي استفدناه به لابكون الرسول أخبر به، وإن كان ظاهره مخالفاً لما عرفناه واستنبطناه بعقولنا اتبعنا العقل وسلكنا في السمع طريقة التأويل.[(٣)]))

٤) أن هذا القانون يتضمن تكذيباً لله تعالى، ذلك لأن الله تعالى قال:﴿**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر**﴾[سورة القمر:١٧،٢٢،٣٢،٤٠] وقال تعالى:﴿**فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون**﴾ [سورة الدخان:٥٨] وقال عزوجل:﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [سورة الأنعام :٣٨] ومعلوم أنه لاتعسير ولاتفريط أعظم من الإتيان بما لايمكن معرفته ألبتة مع المطالبة بالطاعة،بل لابد من شروط عشرة لاسبيل إلى تحقيقها، هذا لو صح قانونهم، لكن-و لله الحمد والمنة- ظهر بطلانه لكل منصف جعل طلب الحق غايته، والعمل به بغيته.

وبهذا كله يظهر لك انهيار الأصول الكلامية، والأسس الفلسفية التي بنى عليها المتكلمون قولهم بالتأويل، ومتى انهار الأصل والأساس هوى البناء وباء أهله بالإفلاس .

---

(١) ((الصواعق)) ٦٣٨/٢

(٢) في((الصواعق)) المطبوع:''سبباً'' وهو غير ظاهر .

(٣) ((الصواعق)) ٧٦٩/٢-٧٧٠

وبقي أن أشير إلى أن هذه الأصول الثلاثة هي مستند جميع المتكلمين الذي يستندون إليه في التأويل، وقد يضيف بعضهم إليها أصولاً أخرى للتأويل نظراً لانتمائه إلى فرقة معينة لها أصولها وقوانينها في التأويل، فالمتكلم الرافضي -مثلاً- يجمع بين أصول المتكلمين وأصول الرافضة، وكذلك المتكلم الصوفي وهكذا .

وأما ما يتعلق بطوائف المتكلمين وجناية تأويلاتهم فهو ما ستراه -بإذن الله- في الفصول القادمة،والله الموفق .

الفصل الثاني

في جناية تأويلات الجهمية على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الجهمية وذكر نشأتها .

المبحث الثاني: شبهات الجهمية في قضية التأويل، والرد عليها .

المبحث الثالث: موقف السلف من جناية تأويل الجهمية .

المبحث الأول

تعريف الجهمية، وذكر نشأتها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الجهمية :

الجهمية نحلة من النحل البدعية المبنية على تعطيل الباري من الأسماء والصفات تعطيلاً محضاً، نسبة إلى جهم بن صفوان أبي مُحرز الراسبي السمرقندي المقتول سنة ١٢٨هـ ،وكان قد نشأ في سمرقند بخراسان وهو مولى لبني راسب من الأزد، وإنما نسبت إليه هذه النحلة لكونه شهَّر مقالاتها، وطوَّرها، ولم يكن أسسها ووضعها كلها.

قتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية.[(١)]

هذا: وينسب إلى الجهمية كل من قال بمقالات جهم كلها أوبعضها، ولذلك وردت تسمية المعتزلة جهمية كما ستراه في موضعه إن شاء الله .

المطلب الثاني: نشأة الجهمية :

لما كانت هذه النحلة مرتبطة بفكر جهم بن صفوان كان لابد من النظر في نشأته هو ومنشإ أفكاره ومصادرها، قال المقريزي: «ثم حدث بعدعصرالصحابة رضي الله عنهم

---

(١) انظر :«الملل والنحل» ٨٦/١ و«سير النبلاء» ٢٦/٦ و«ميزان الاعتدال» ٤٢٦/١/بيروت/دار المعرفة/ ١٣٨٢هـ ت: علي البجاوي

مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به، فإنه نفى أن يكون لله سبحانه صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير، وكان قبل المائة من سني الهجرة، فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل[1] »

ويبدو أن آراء جهم الكلامية وتوجهاته البدعية كانت نتيجة تأثيرمن عدة عوامل:

أهمها : شيخه الجعد بن درهم الذي لقيه في الكوفة فأخذ عنه منهجه في التأويل والتعطيل، وهذا المذهب يعود إلى اليهودية المحرفة؛ فإن الجعد أخذه عن رجل يقال له أبان ابن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم عن خاله لبيد بن الأعصم الساحر اليهودي الذي سحر النبي ﷺ ،وهذه السلسلة التي أقرها جماعة من العلماء قد شكك فيها بعض الباحثين المعاصرين، حيث يقول شعيب الأرناؤوط-بعد أن نقلها عن ابن كثير-:«لم يذكر ابن كثير سنده في هذا الخبر حتى ننظر فيه، ويغلب على الظن أنه افتعله أعداء الجعد و لم يحكموه؛لأن أفكاره التي طرحها في العقيدة مناقضة كل المناقضة لما عليه اليهود، فهو ينكر بعض الصفات القديمة القائمة بذات ا لله، ويؤولها لينزّه ا لله تعالى عن سمات الحدوث، ويقول بخلق القرآن وأن ا لله لم يكلم موسى بكلام قديم، بل بكلام حادث، بينما اليهود المعروف عنهم الإغراق في التجسيم والتشبيه ويرى بعض الباحثين أن قتل الجعد كان لسبب سياسي لا لآرائه في العقيدة، ويعلل ذلك بأن خلفاء بني أمية وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة[2] »

وتعقيباً على هذا الكلام أقول:

١-يبدو أن الشيخ الأرناؤوط لم يحكم وصف مذهب الجعد فإنه لاينكر-فقط- بعض الصفات القديمة القائمة بذات ا لله، بل يعطل تعطيلاً مطلقاً في باب الأسماء والصفات

---

(١) «الخطط» ٣٥٧/٢

(٢) «سير النبلاء» ٤٣٣/٥ التعليق رقم١

٢-يبطل القول بأنه قتل من منطلق سياسي محض أن جميع المؤرخين الذين ترجموا للجعد وذكروا مقتله اتفقوا على ذكرهذه العبارة التي أعلنها خالد بن عبد الله القسري أمام الملأ بواسط وهو يختم خطبة عيد الأضحى:(أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه)

ونص الحافظان الذهبي وابن حجر على أنه قتل على مقالته، وزاد الأخير: ((وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة، منها أنه جعل في قارورة تراباً وماء فاستحال دوداً وهواماً فقال: أنا خلقت هذا؛ لأني كنت سبب كونه، فبلغ ذلك جعفر بن محمد فقال: ليقل كم هو، وكم الذكران منه، والإناث إن كان خلقه، وليأمر الذي يسعى إلى هذا أن يرجع إلى غيره، فبلغه ذلك فرجع[1])) يعني عن دعوى الخلق .

ورجل بهذه المثابة من الزندقة والانحراف عن السبيل وهو يعيش تحت سلطان الإسلام لايستقيم القول بأنه قتل لموقفه السياسي، نعم من الممكن أن يضيف إلى هذه البلايا العقدية، انحرافاً سياسياً، فيزداد كراهة من قبل السلطة القائمة، ولكن مع ذلك لايصح الجزم بأن قتله كان لأجل موقفه السياسي؛لأنه خلاف المشهور وخلاف الظاهر من قصته .

٣- وأما سلسلته اليهودية فلا سبيل إلى إنكارها، فقد ذكرها مؤرخون سابقون ومعاصرون لابن كثير، فقد روى ابن عساكر عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الغَسيلي ت٢٩٣هـ[2] أنه سئل: ممن أخذ ابن أبي دؤاد؟ فقال من بشر المريسي، وبشر المريسي أخذه من جهم بن صفوان، وأخذ جهم من الجعد بن درهم، وأخذه جعد بن درهم من

---

(١) انظر ((الميزان)) ١/٣٩٩ و((لسان الميزان)) ٢/١٠٥/ دار الكتاب الإسلامي عن طبعة دائرة المعارف الهندية ١٣٣٠هـ و((منهاج السنة النبوية)) ١/٣٠٩، ٣/١٦٥، ٥/٣٢١-٣٢٢/ الرياض/١٤٠٦هـ/ت:محمدرشاد

(٢) له رواية عن صالح بن أحمد بن حنبل .

أبان بن سمعان..فذكر البقية[1]، وذكرها أيضاً جمال الدين محمد بن محمد بن نباتة ت٧٦٨هـ وأفاد أن مقالته كانت سبب قتله.[2]

وأما ما اعترض به على هذه السلسلة اليهودية من شيوع التشبيه عند اليهود، وكون هذا المذهب مبنياً على التعطيل فيرده أمران :

الأمر الأول: أن اليهود كانوا-وما زالوا- على مذاهب شتى، فكما كان منهم المحافظون الذين لايرون الخروج عن ظواهر نصوصهم المقدسة، كان هناك أيضاً طوائف يرون أن لهم الحق في تفسير تلك النصوص وتوجيهها حتى تتفق مع الظروف البيئية،[3] وكان مشاهير هؤلاء ممثلين في طائفة الفرسيين الذين تصدوا لتفسير النصوص الدينية طبقاً للظروف والمقتضيات العصرية، ((ولكي يصلوا إلى ما يبغونه من هذا التفسير الدقيق أضافوا إلى أسفار موسى الخمسة المكتوبة الأحاديث والروايات الشفوية المشتملة على التفسيرات والأحكام التي وردت على ألسنة معلمي الشريعة المعترف بهم، ويرى الفرسيون أن هذه التفاسير ضرورية لإزالة ما في قوانين موسى من غموض، ولبيان طريقة تطبيقها على الحالات الفردية، ولتعديل حرفيتها في بعض الأحيان حسب ضرورات الحياة وظروفها الدائمة التغير[4]))

وابن ميمون اليهودي- الذي تأثر بهذا التيار- كان يقول: ((كل ما ورد في الكتاب المقدس من عبارات تشير إلى شيء من أعضاء الجسم أو أية صفة من صفاته يجب أن يفسر تفسيراً مجازياً[5]))

---

(١) ((مختصر تاريخ دمشق)) لابن منظور ٥١/٦/ دمشق/١٤٠٤هـ/ ت:جماعة من المحققين .

(٢) ((سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون)) ص٢٩٣-٢٩٤/القاهرة/١٣٨٣هـ/ ت: محمد أبي الفضل .

(٣) وقد تقدم ص ٢٦ ذكر دور فايلو-الفيلسوف اليهودي- في نشر فكرة التأويل والتعطيل بين اليهود .

(٤) ((قصة الحضارة)) ١٧٣/١١

(٥) نفسه ١٤/ ١٢٧

وبهذا يتبين أن مذهب التأويل كان هو السائد في عصور اليهود المتأخرة، خاصة إذا علمنا أنه «لما خرب الهيكل سنة ٧٠م فقد الكهنة [المحافظون] نفوذهم، وأصبح الفرسيون عن طريق الأحبار هم المعلمين»[١]

وعلى هذا يصح أن يكون لبيد أحد هؤلاء اليهود المعطلة الذين نقلوا التعطيل إلى المسلمين، قال الشهرستاني: «ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود، لا في كلهم بل في القرائين منهم، إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك»[٢]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك لما صار فيهم جهمية، إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير وأمثاله، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينهما اشتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي للمعتزلة، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة.»[٣]

الأمر الثاني: أن لبيد بن الأعصم هذا وصف بالنفاق كما جاء في البخاري أنه «رجل من بني زريق حليفٌ ليهود وكان منافقاً»[٤] وابن أخته طالوت الذي أخذ عنه المذهب كان زنديقاً، قال ابن عساكر: «وكان لبيد يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت، وكان طالوت زنديقاً وأفشى الزندقة»[٥]

---

(١) نفس المصدر ١٧٤/١١

(٢) «الملل والنحل» ٩٣/١

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» ٩٤/٧

(٤) «صحيح البخاري» ٤٩/٤ ح٥٧٦٥، وانظر حديث إقدامه على سحر النبيﷺ عند البخاري: الأرقام: ٣٢٦٨، ٥٧٦٦، ٦٠٦٣، ومسلم: ١٧١٩/٤ ح٢١٨٩

(٥) «مختصر تاريخ دمشق» ٥١/٦

وتقدم قريباً نقل زندقة الجعد شيخ جهم عن الحافظ ابن حجر، ولاريب أن النفاق والزندقة إذا اجتمعا حملا أصحابهما على اقتراف العظائم، فنسبة لبيد والحالة هذه إلى التشبيه ، بدل التعطيل تحكم لادليل عليه.

ومن العوامل: أن البيئة التي عاش فيها جهم في كل من ترمذ، وحران، والكوفة كانت تموج بآراء فلسفية وعقائد بعيدة كل البعد عن عقيدة أهل السنة ومنهجهم .

فإن السمنية[(١)] ، والصابئة[(٢)] ، كانوا كثيرين في هذه المنطقة، وكان لهم نشاط مكثف في نشر أفكارهم الفلسفية المبنية على المادية الجدلية، والكفر بكل شيء غير محسوس، وكانت هناك محاورات ومناظرات تجري بين جهم وبين هؤلاء، قال الإمام أحمد: ((فكان مما بلغنا من أمر الجهم -عدو الله- أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى، فلقي أناساً من المشركين يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له : هل رأيت إلهك؟ قال:لا. قالوا: هل سمعت كلامه؟ قال:لا. قالوا: فشممت له رائحة؟ قال:لا. قالوا: فوجدت له حسّاً؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجسّاً؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً...ثم استدرك حجة فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم...)) إلى آخر الأسئلة بنفس الصيغة المطروحة عليه، وفي آخرها قال جهم:

---

(١) نسبة إلى سمني، وهم من الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وإنكار البعث، وزعموا أن لامعلوم إلا ما كان من جهة الحواس الخمس، وقالوا بتناسخ الأرواح، وأن الوحدانية تنافي وصف الباري بصفة، وزعموا أن لهم نبياً اسمه ''بوداسف''! انظر ((الفرق بين الفرق)) ص٢٥٣، و((الفهرست)) ص٤٨٤

(٢) الصابئي:في اللغة كل تارك لدينه،والمقصود: المائل عن سنن الحق، الزائغ عن منهج الأنبياء ، سموا بذلك لأنهم فارقوا دين التوحيد وعبدوا النجوم، وزعموا أن مدبر العالم وخالقه إنماهو الكواكب، وهم الذين بعث الله إليهم إبراهيم عليه السلام. انظر((الملل والنحل)) ٢/٥ والرازي:((اعتقادات فرق المسلمين)) ص١٤٣

«فكذلك الله لايرى له وجه، ولايسمع له صوت، ولايشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولايكون في مكان دون مكان[1]»

وهذه المناظرة إذا نظرنا إليها نظرة موضوعية من خلال نتائجها نجد أن جهماً حتى يجد حجة للرد على إلزامات هؤلاء اضطر إلى أن يجرد إلهه من جميع الصفات، فكان لها أبلغ الأثر في حمله على مقالاته في التعطيل، أما لونظرنا إليها نظرة سطحية فإننا نبادر ونقول: إن الرجل غلب السمنية، وأفحمهم، وهذا عين ما قاله الأستاذ علي مصطفى الغرابي، حيث نقل هذه المناظرة ثم ذهب يقول:«وإن هذا الجدل الذي وقع بين جهم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل؛ لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلمون به، وهو وجود الروح[2]»

وإذا علمنا مصدر مقالة جهم وقبح هذا المصدر ورداءته كان ذلك موجباً للبعد عن التأويل والتعطيل، قال ابن تيمية :«فإذا كان أصل هذه المقالة-مقالة التأويل والتعطيل- مأخوذاً عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود، فكيف تطيب نفس مؤمن-بل نفس عاقل- أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[3]»

هذا هو جهم صاحب مذهب الجهمية، وتلك بعض العوامل التي تضافرت على تكوين ذلكم المذهب وبلورته،أما ما يتعلق بمقالاته التي امتاز بها حتى نسب إليه كل من قال بها على مدار التاريخ، فيمكن حصرها فيما يلي طبقاً لما تناقلته كتب المقالات:

---

(١) «الرد على الجهمية والزنادقة» ص١٠٢-١٠٤

(٢) «تاريخ الفرق الإسلامية» ص٢٣/ مكتبة الأنجلو المصرية/ط١٩٨٥/٢م

(٣) «الحموية» ضمن مجموع الفتاوى ٢٥/٥

١- قال: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً،[1] وبالغ في ذلك حتى قال: لاأقول إن الله شيء ؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء، وقال: إنه في كل مكان.[2]

٢- نفى شمول علم الله بالأشياء قبل كونها.[3] ٣- قال: إن القرآن مخلوق.[4]

٤) زعم أن الإنسان إذا أتى بالإيمان ثم جحد بلسانه أنه لايكفر بجحده، وأن الإيمان لايتبعض، ولايتفاضل أهله فيه؛ لأن الإيمان يكون بالقلب دون الجوارح، وهو المعرفة بالله، والكفر هو الجهل به فقط.[5]

٥) زعم أن الإنسان لايقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لاقدرة له، ولاإرادة، ولااختيار، وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس .[6]

---

(١) انظر ((الفرق بين الفرق)) ص٢١١ و((الملل والنحل)) ٨٦/١ و((سير النبلاء)) ٢٦/٦

(٢) ((مقالات الإسلاميين)) ص٢٨٠ و((سير النبلاء)) ٢٧/٦ .

(٣) ((المقالات)) ص٢٨٠ و((الملل والنحل)) ٨٧/١

(٤) ((المقالات)) ص٢٨٠، و((السير)) ٢٦/٦-٢٧

(٥) ((المقالات)) ص١٣٢، ١٤١ و((الفرق)) ص٢١١ و((الملل)) ٨٨/١ و((السير)) ٢٧/٦

(٦) ((المقالات)) ص٢٧٩، و((الفرق بين الفرق)) ص٢١١،و((الملل)) ٨٧/١

٦) زعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وأن حركات أهلهما تنقطع بعد دخولهم فيهماوتلذُّذ أهل الجنة بنعيمها،وتألُّم أهل النار بجحيمها؛ إذ لا تتصورحركات لاتتناهى[(١)]

وإذا تأملنا مقالات الجهمية استنتجنا ما يلي :

١- أن هؤلاء وصل بهم التعطيل إلى أن جعلوا معبودهم عدماً، حيث نفوا كونه شيئاً، مع أنه في كل مكان، ولايوصف بالفوقية ولاغيرها، كما لخص الإمام أحمد مذهبهم فقال: ((وإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [سورة الشورى : ١١] يقولون: **ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع، كماهو على العرش، ولايخلو** منه مكان، ولايكون في مكان،دون مكان، ولم يتكلم ولايتكلم ولاينظر إليه أحد في الدنيا ولافي الآخرة، ولايوصف ولايعرف بصفة، ولايفعل ولا له غاية، ولا له منتهى،ولايدرك بالعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولايكون فيه شيئان، ولايوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولاأسفل، ولانواحي ولاجوانب، ولايمين ولاشمال، ولاهو خفيف ولاثقيل، ولاله لون، ولاله جسم، وليس هو بمعلوم، ولامعقول، وكل ما خطرعلى قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه[(٢)]))

---

(١) ((المقالات)) ص٢٧٩، و((الفَرْق)) ص٢١١،و((الملل)) ٨٧/١، و((الفصل)) لابن حزم ١٤٥/٤

(٢) ((الرد على الجهمية)) ص١٠٥

٢-أن الجهمية مرجئة خالصة أيضاً؛ فإن حدهم للإيمان يؤدي إلى استحالة الكفر بعد الإيمان، ويلزمهم أن يكون إبليس وفرعون، وكل من عرف الله ثم جحد مؤمنين.

٣-أن هؤلاء جبرية أيضاً،حيث لم يروا للعبد فعلاً، إلامن باب المجاز.

٤-أن القول بخلق القرآن أصل من أصول الجهمية،وإن اشتهر فيما بعد على أيدي المعتزلة.

٥- أن آراء جهم تسربت إلى الفرق التي نشأت بعدُ وتسمت بأسماء أخرى، ولازالت هذه الآراء مسطرة في بطون الكتب، محفوظة في صدور معتقديها الذين ينشرونها بألسنتهم وأقلامهم ويدافعون عنها بكل وسيلة، وسوف نبين - عند الحديث عن منهج الجهمية والمعتزلة- مراتب الجهمية، حتى يتبين نصيب كل طائفة كلامية من التجهم .

هذا: ولابد أن يكون لجهم وأشياعه شبهات يتشبثون بها ، ويحاولون طرحها على من خالفهم للتشكيك، وهذا ما سنتعرض له في المبحث الآتي :

المبحث الثاني

شبهات الجهمية في قضية التأويل والرد عليها:

ينبغي أن ننبه هنا إلى أن الجهمية المحضة التي لم تعرف باسم آخر لايوجد لها اليوم كتب، وإن كان سلفهم الذين نبعت منهم آراء التعطيل قد صنفوا في ذلك كما في إشارة ابن عساكر السابقة،[1] ولعل ذلك يعود إلى قوة السنة وأهلها في ذلك العصر المبكر- عصر التابعين- فلم تسمح لهم الظروف بنشر آرائهم إلا عن طريق المشافهة، ويؤكد هذا أن الذين تأثروا بالجهمية المحضة وأخذوا في نشر أفكارهم سرعان ما اتجهوا إلى التأليف والنشر حين وجدوا سلطاناً يحميهم من سيوف السنة، وعلى هذا سوف نضطر لنقل أقوالهم من المصادر العتيقة التي دونت أقوالهم بأمانة تامة، وأما الشبهات التي أثاروها وادعوا أنها مبعث اعتقادهم ومنطلقهم إلى التأويل فيمكن إيجازها في ثلاثة أنواع:

النوع الأول: دعوى تنزيه الله تعالى والفرار من تشبيهه بخلقه :

لقد ظن الجهمية أن أي صفة أواسم يطلق على المخلوق لايصح ولايجوز أن يطلق على الله؛ لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، وغرهم سوء فهمهم-أو قل سوء طوية كثير منهم- فلم يفقهوا أن مجرد الاشتراك في الأسماء لايقتضي الاشتراك في الحقائق، وهذه الشبهة حملتهم على تأويل كافة الأسماء والصفات الواردة في النصوص، فإذا قيل لهم: القرآن ليس مخلوقاً؛ لأنه كلام الله وكلامه صفة من صفاته، زعموا أن الصفة غير الموصوف، والقول بقدم الصفة يلزم منه القول بتعدد القدماء، فيؤدي ذلك إلى التشبيه.

وكذلك القول بالنسبة لدوام الجنة والنار، وقدرة الإنسان على الفعل .

وهذه الشبهة ظاهرها التنزيه، وباطنها غير ذلك كما صرح بذلك أهل الخبرة ممن عاصرهم، قال الإمام أحمد:

---

(١) انظر ص ١٦٦ من هذه الرسالة، حيث ذكر أن طالوت أول من صنف في المذهب .

«فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولايعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولايشعر أنهم لايقولون قولهم إلا فرية في الله»[1]

وهذه الشبهة يبطلها من أساسها النظر في تطبيقاتها، فمثلاً تأولوا نصوص العلو والفوقية، والاستواء فراراً -كما زعموا- من التحيز والحصر؛ لأنهما من صفات المخلوق، ثم قالوا: هو في كل مكان بذاته، فنزهوه عن استوائه على عرشه، ومباينته لخلقه، وجعلوه في البيوت والآبار والأواني، والأمكنة التي يُرغب عن ذكرها، قال الإمام أحمد- رداً على قولهم:(هو في كل مكان)-:« قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء...أجسامكم وأجوافكم، وأجواف الخنازير والحشوش،[2] والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء، وقد أخبرنا أنه في السماء»[3]

ولما علم متأخروا الجهمية فساد قول متقدميهم أشاعوا القول بأنه سبحانه، ليس وراء العالم ولافوق العرش، ووصفوه بما لايصدق إلا على العدم المحض.[4] ومن تطبيقاتهم أنهم تصوروا أن قوله تعالى :﴿**واتخذ الله إبراهيم خليلاً**﴾ [سورة النساء : ١٢٥] يستلزم التشبيه، فأولوه تأويلاً غريباً فقالوا: أي اتخذه فقيراً إليه، وجعلوه من الخَلّة بفتح الخاء، واحتجوا بقول زهير:

«وإن أتاه خليل يوم مسألةٍ ★ يقول لاغائب مالي ولا حرم»

يعني: وإن أتاه فقير. ويُرد على هذه الشبهة من وجهين:

١-الإجماع على فهم الخُلّة هنا بضم الخاء،ولم يشرأحد من الأئمة المعروفين إلى الفتح.

---

(١) «الرد على الجهمية» ص١٠٦

(٢) جمع الحش، وهو: الكنيف . «المعجم الوسيط» ١٧٦/١

(٣) «الرد على الجهمية» ص١٣٥

(٤) انظر «الصواعق» ٢٣٤-٢٣٥

٢-إذا كان خليل ا لله هنا معناه الفقير إلى ا لله فأي فضيلة لإبراهيم عليه السلام حتى يقال: هو خليل ا لله، وموسى كليم ا لله، وعيسى روح ا لله، فإن جميع الناس فقراء إلى ا لله تعالى [1]كما قال تعالى :﴿**يأيها الناس أنتم الفقراء إلى ا لله**﴾ [سورة فاطر : ١٥]

ومنها قول الكوثري-تعليقاً على قول ابن قتيبة:(وإنما استوى في هذا المكان استقر)-: «..والمصنف بتفسيره الاستواء بالاستقرارحاد عن طريقة السلف وانتهج طريقة المشبهة[2]»

لكن من هم السلف عند هذا الرجل ؟ إنهم سلف الجهمية، والحمد لله الذي ألجم فاه، وجمد أنامله فلم يقل ولم يكتب ""السلف الصالح"" وهذا يؤكد لك أن أصول الجهمية ما زالت في هذه الأمة تفعل فعلها، منذ أصَّلها جهم فأخذت ترمي بشرر، وإلى ا لله تعالى المفر.[3]

ومن شبهاتهم الخاصة بفناء الجنة والنار وما فيهما أن ا لله هو الأول والآخر والباقي، فقالوا: لو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيهاً، وأدى ذلك بهم إلى تأويل كل آية ورد فيها ذكرالخلود، فيقولون: خالدون، أي : باقون إلى حين .[4]

ويُرد على هذه الشبهة الواهية بما يلي:

١-أن ا لله تعالى أخبرنا عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال:﴿**وجنات لهم فيها نعيم مقيم**﴾ [سورة التوبة : ٢١] وقال تعالى :﴿**خالدين فيها أبداً**﴾ [سورة النساء : ٥٧] وقال تعالى: ﴿**ماكثين فيه أبداً**﴾ [سورة الكهف :٣]

وأخبرنا عن أهل النار ودوامهم فيها فقال تعالى: ﴿**ونادوا يامالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون**﴾ [سورة الزخرف :٧٧] وقال عزوجل :

---

(١) انظر ابن قتيبة:«الاختلاف في اللفظ» ص٤٠/ القاهرة/ مكتبة القدس/ ١٣٤٩هـ

(٢) «لفت اللحظ إلى ما في الاختلاف في اللفظ» ص٤١ بهامش «الاختلاف في اللفظ»

(٣) وكل من تتبع آراء الكوثري علم يقيناً أنه جهمي، ولم يكن مجرد أشعري كلابي .

(٤) انظر «الرد على الجهمية» ص١٤٦ والماتريدي :«التأويلات» ص٧٥

﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾ [سورة السجدة : ٢٠] وقـال: **﴿إن ا لله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً خالدين فيها أبداً﴾** [سورة الأحزاب : ٦٤-٦٥]

فهذه النصوص -إلى جانب نصـوص أخرى كثيرة جداً في نفس المعنى- جلية المعنى واضحة الدلالة غير قابلة لتأويلات المتأولين، دالة على خلود أهل الجنة، وأهل النار.

٢- قال أبو منصور-في الرد عليهم-:وهذا وهم عندنا؛ لأن ا لله تعالى هو الأول بذاته، والآخر بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها، ولوكان فيما ذكر تشبيه لكان في العالم، والسميع، والبصير تشبيه، ولكان في الخلق أيضاً في حال البقاء تشبيه، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه، لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضاً[1]

٣- وقال أيضاً: «إن قوله تعالى :**﴿فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾** [سورة البقرة : ٣٨] نقضٌ على الجهمية؛ لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار وانقطاع ما فيهما، فلو كانت الجنة تفنى وتنقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن؛ لأن من خاف في الدنيا زوال النعمة عنه وفوتها يحزن عليها[2]» في الآخرة أكثر وأكثر .

النوع الثاني: محاولة إلزام المثبت بإلزامات عقلية يأنفون منها :

ولهم في هذا الباب شغب كثير لبسوا به على كثير من الناس باسم العقل :

١- من ذلك أنهم قالوا: «ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر الأعين، وذكر العين الواحدة، وذكر الجنب الواحد، وذكر الساق الواحد، وذكرالأيدي، وذكر اليدين، وذكر اليد الواحدة، قالوا: فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، ولايرى في الدنيا شخص

---

(١) انظر: الماتريدي:نفس المصدر، ويلاحظ على كلامه أن ما ألزم به الجهميةبخصوص الصفات المذكورة في التمثيل لايلزمهم؛ لأنهم لايثبتون الصفات، ولا الأسماء ، وأما ما صدر به كلامه فجيد، وهوالمقصود هنا.

(٢) الماتريدي : نفس المصدر ص١٢١-١٢٢

أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولايظن أن عاقلاً يرى أن يصف ربه بهذه الصفة[1]»

الرد على هذه الشبهة[2]: نقول- **أولاً**-: إن هذا فهم سقيم؛ إذ من المعلوم أن الكفار -ومنهم أهل الكتاب- كانوا يتربصون على الإسلام والمسلمين الدوائر، ويتكلفون البحث عن الشبه والإيرادات والاعتراضات التي يقصدون من ورائها إبطال أخبار القرآن ومن ذلك: ما أوردوه على قوله تعالى : ﴿ **ياأخت هارون ماكان أبوك امرأسوء**﴾ [سورة مريم :٢٨] فقد روى مسلم عن المغيرة بن شعبة قال: «لما قدمت نجران سألوني، فقالوا: إنكم تقرأون ﴿**يا أخت هارون**﴾ وموسى قبل عيسى بكذا وكذا، فلما قدمت على رسول الله ﷺ سألته عن ذلك فقال :

«إنهم كانوا يسمُّون بأنبيائهم والصالحين قبلهم»[3]»

فإذا كانت هذه الآية ليست ظاهرة في أن المقصود هارون بن عمران بوجه ومع ذلك فقد بادروا إلى هذا الإيراد فكيف لو وجدوا في القرآن ما يدل بظاهره على إثبات رب شأنه وهيئته ما ذكره الجهمية ؟

لاشك أنهم سيصيحون به على رؤوس الأشهاد، أما وقد سكتوا فقد دل هذا السكوت على أن هؤلاء - على شركهم وشدة عداوتهم لله ورسوله- كانوا أصح أفهاماً من الجهمية الذين نسبوا ظاهر القرآن إلى هذه الصفة .

ثانياً: دعواهم أن قوله تعالى :﴿**تجري بأعيننا**﴾ [سورة القمر : ١٤] وقوله تعالى :﴿**أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً**﴾ [سورة يس : ٧١] يدل بظاهره على إثبات أعين وأيد كثيرة، تُلزمهم القول بإثبات خالقين كثيرين، فإن لفظ الأيدي والأعين مضاف

---

(١) «الصواعق» ٢٣٨/١

(٢) انظر للمزيد «الصواعق» ٢٥٢،٢٤٤/١

(٣) «صحيح مسلم» ١٦٨٥/٣ ح٢١٣٥

إلى ضمير الجمع، فإثباتهم لأعين وأيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر على مذهبهم الباطل .

ثالثاً: أن قوله تعالى :﴿ **يوم يكشف عن ساق**﴾ [سورة القلم : ٤٢] وقوله :﴿ **أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت في جنب الله**﴾ [سورة الزمر : ٥٦] لو قدر أن يكون الساق والجنب في الآيتين من الصفات فمن أين في ظاهرهما أنه ليس له إلا تلك الصفة الواحدة؟ إن هذا الفهم يخالف اللغة ولايتفق مع المألوف في عرف التخاطب بين بني البشر، فلو قال قائل : كشفت عن عيني أو يدي، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك العضو الواحد فقط؟ إن هذا لايفهم من ظاهر كلام أحد من الناس، فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه؟

رابعاً: أن المفرد المضاف يراد به - غالباً- في لغة العرب ما هو أكثر من واحد، كقوله تعالى :﴿ **وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها**﴾ [سورة إبراهيم : ٣٤، وسورة النحل : ١٨] وقوله تعالى : ﴿ **أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم**﴾ [سورة البقرة :١٨٧] فليس المراد بالنعمة، والليلة هنا الإفراد، وليس ظاهراً فيهما، وعليه فلو كان الجنب والساق في الآيتين من الصفات لكان بمنزلة قوله تعالى :﴿ **بيدك الخير**﴾ [سورة آل عمران : ٢٦]

خامساً: إن مثل هذا اللفظ -لو فرض أنه في الصفات- حتى في حالة الإطلاق عن الإضافة فإنه لايدل بظاهره على الإفراد كما قال النبي ﷺ لعمران بن حصين :((**صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب**[1])) فهل يدل هذا الحديث بظاهره أو باطنه على أنه ليس لعمران إلا جنب واحد ؟

سادساً: أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله تعالى؟ إذ من المعلوم أن هذا لايثبته أحد، وأعظم الناس وأعدلهم وأوسطهم في إثبات الصفات هم أهل السنة والحديث الذين أثبتوا لله الصفات الخبرية، ولايقولون: إن لله جنباً واحداً، ولاساقاً واحدة

(١) ((صحيح البخاري)) ٣٤٨/١ ح١١١٧

وتفسير الآية عندهم تحسر الكفار على مافرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله تعالى، وهذا ظاهر الآية، وهو معنى لايجهله عوام أهل السنة، فكيف بعلمائهم ؟

سابعاً: أما قوله تعالى :﴿**يوم يكشف عن ساق**﴾ فقد اختلف في تفسيره السلف، ولايعرف لهم خلاف في نصوص الصفات في غيرهذا الموضع[1]، وخلافهم حول ما إذا كانت هذه الآية من آيات الصفات، أو أن المراد الكشف عن الشدة، وليس خلافهم في إثبات صفة وردت في السنة الثابتة، فقد جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ الطويل قوله ﷺ ((**فيكشف الرب عن ساقه فيخرون له سجداً**[2])) وخلاف الصحابة في معنى الساق في هذه الآية يعد قاصمة ظهر للقائلين بأن مذهب السلف في الصفات التفويض من غير فقه المعنى.[3]

٢- ومن شبهاتهم العقلية، قول جهم: أخبرونا عن القرآن أهو الله أو غير الله..؟ وإذا سئل الجاهل عن ذلك فلا بد أن يقول بأحد القولين، فيقع في شرك الجهمية، ومرادهم من هذا السؤال أن يتوصلوا إلى أن غير الله لابد أن يكون مخلوقاً.[4]

ومن الطريف والمستغرب أن جهمياً إباضياً معاصراً-تلقى تعليمه في الجامعة الإسلامية و لم يستفد منه-[5]ذهب يقرر هذه الشبهة ليثبت بذلك أن القرآن مخلوق، والغريب أنه -وهو في الجامعة كما يزعم- كان يناظر مشايخها في هذه العقيدة الباطلة، فيحكي عن الشيخ عبد القادر شيبة الحمد أنه قال- وهو يتصفح كتاب ''الجوهر'' للسالمي، في مكتب عميد كلية الشريعة- قال:اسمعوا معي إلى ما يقوله شيخ الإباضية

---

(١) انظر ((الصواعق)) ٢٥٢/١

(٢) رواه البخاري حديث رقم ٧٤٣٩ ومسلم ١٦٧/١، ١٦٨

(٣) انظر في اختلاف الصحابة في معنى الساق في الآية ((تفسير الطبري)) ٣٨/٢٩-٤٢ وابن منده ((الرد على الجهمية)) ص٣٧-٤٠/المدينة/ مكتبة الغرباء/ ط٣/ ١٤١٤هـ/ ت: د.علي بن ناصر .

(٤) انظر الإمام أحمد ((الرد على الجهمية)) ص١١٠

(٥) كان في الجامعة بين ١٣٨٨-١٣٩٢هـ

بالنسبة للقرآن، قالوا: وماذا يقول؟ قال: يقول السالمي: إن القرآن مخلوق، معاذ الله.. سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم، رحم الله أحمد بن حنبل لقد صلب وجلد، فلم يعترف بخلق القرآن . فقلنا: فضيلة الشيخ يقول الإباضية: الأشياء نوعان:خالق، ومخلوق، فاجعل القرآن من أيهما شئت، فطبق الأستاذ الكتاب، ثم ولّى وذهب .[1]

وكلام هذا الرجل يمثل فضيحة مخزية لكثير من الناس-ومنهم منتسبون إلى طلب العلم الشرعي ودكاترة- يحسبون أن الدراسات المتعلقة بمسائل الجهمية والمعتزلة وأمثالهم من الفرق الضالة لاتناسب هذا العصر؛ لأنها تتعلق بفرق انقرضت وفات أوانها، والانشغال بالقضايا العصرية الحادثة أولى من مخاطبة أناس غير موجودين، ومحاورة فرق قبرت أنصارها منذ قرون .[2]

فيقال لهم: ما قولكم في هؤلاء الموجودين الذين ينتصرون لعقيدة خلق القرآن؟ وفي ذلك يؤلفون ويحاضرون ويدرّسون؟ وما قولكم في هؤلاء الذين لازالوا يتمسكون بأصول الجهمية في تقديس العقل وتقديمه على النقل، وجعل كلام الله عبارة عن مجازات وألفاظ لاتفيد علماً ولايقيناً ؟

نعم لابد من الرد على جميع فرق الضلال وأحزابه كيف وأينما كانوا، ولكن أولى ما ينبغي أن يقدم هو دحر كل فكر، وفضح كل مذهب يحول بين المؤمن وبين معرفة ربه، ويحاول رفع الثقة عن كتابه، كما يحول دون فهمه وفهم سنة نبيه ﷺ .

أما ما يتعلق بكلام هذا العتبي فالله أعلم بصحة مانقله عن المشايخ ومطابقة الوقائع التي ذكرها للواقع، إلا أن الذي لاأتصوره-ولاأظن غيري يتصوره -إطلاقاً أن يثير هذه الشبهة في ذلك المحفل الحافل بالعلماء المحققين، فتكون النتيجة السكوت والانسحاب، وهل يقول شيبة الحمد: إن الإمام أحمد قد صلب ؟

---

(١) محمد بن عبد الله العتبي :((لفت الانتباه)) ص٧/سلطنة عمان/مكتبة الاستقامة/ ١٤٠٣هـ

(٢) انظر ما قاله الدكتور القرضاوي بهذا الخصوص والرد عليه ص ٢٣٧-٢٣٩

أما الجواب عن هذه الشبهة الجهمية فأن يقال:

١) إن ا لله عزوجل لم يقل في القرآن: إنه أنا، كما لم يقل: هو غيري، ولكنه أخبر أنه كلامه، فقال:﴿فآمنوا با لله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن با لله وكلماته﴾ [سورة الأعراف : ١٥٨] وقال :﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله﴾ [سورة التوبة : ٦] قال الإمام أحمد :((قال هو كلامي فسميناه باسم سماه ا لله به، فقلنا كلام ا لله، فمن سمى القرآن باسم سماه ا لله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم غيره كان من الضالين.[1]))

٢) أن ا لله تعالى فصل بين قوله وبين خلقه، و لم يسمه قولاً، فقال:﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [سورة الأعراف : ٥٤] ((فلما قال: ﴿ألا له الخلق﴾ لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك ثم ذكر ما ليس بخلق، فقال:﴿والأمر﴾ فأمْره هو قوله تبارك وتعالى[2]))

وهذه الحقيقة إنما تفهم من خلال قاعدة قرآنية عظيمة ذكرها الإمام أحمد فقال: ((وذلك أن ا لله جل ثناه إذا سمّى الشيء الواحد باسمين أو ثلاثة أسامي فهو مرسل غير منفصل، وإذا سمى شيئين مختلفين لا يدعهما مرسلين حتى يفصل بينهما[3]))

وهذه القاعدة قريبة من قولهم: العطف يقتضي المغايرة، إلا أن عبارة الفصل والإرسال أدق لمن تأمل التطبيقات، ومن أمثلة هذه القاعدة في القرآن-وهي كثيرة جداً-: قوله تعالى :﴿الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر﴾ وقوله تعالى: ﴿هو ا لله الخالق البارئ المصور﴾ [سورة الحشر : ٢٣، ٢٤] من غير استخدام أي أداة للفصل؛ لأن هذه الأسماء مسماها واحد، فحقه الوصل لاالفصل، ويوضحه قوله تعالى:

(١) ((الرد على الجهمية)) ص١١٠

(٢) نفس المصدر ص١١١

(٣) ((الرد على الجهمية)) ص١١٢

﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات﴾ على وتيرة واحدة ثم قال :**﴿ثيبات وأبكاراً﴾** [سورة التحريم : ٥] فلما كانت البكر غير الثيب لم يدع الكلام مرسلاً بل فصل بينهما.

وكذلك قوله تعالى :**﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولاالظلمات ولاالنور ولاالظل ولاالحرور﴾** [سورة فاطر : ١٩، ٢٠، ٢١] فلما كانت هذه أسماء كثيرة لحقائق متعددة كان حقها الفصل بينها لا الإرسال، ومن هذه القاعدة بلا شك قوله تعالى :**﴿ألا له الخلق والأمر﴾** «لأن الخلق غير الأمر فهو منفصل [1]» ومما يدل على أن المراد بالأمر القول قوله تعالى :**﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾** [سورة يس : ٨٢] «فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر إلى ما لانهاية له فيلزم التسلسل وهو باطل [2]»

٣- ومن شبهاتهم العقلية أيضاً قول جهم وأعوانه :«إن الكلام لايكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان، والله منزه عن ذلك [3]»

والجواب: ١- لو أن شيئاً من ذلك ثبت في نص شرعي لم يكن هناك مانع عقلي ولاشرعي من إثباته لله تعالى كما أثبتنا له جميع الصفات الثابتة في القرآن والسنة مع اعتقاد عدم مشابهته المخلوقين، وإذا لم يثبت في ذلك شيء لانفياً ولاإثباتاً سكتنا عن هذا الموضوع لاننفي ولانثبت إلا ما أثبته أونفاه لنفسه أو عنه سبحانه وتعالى .

٢- أن الله تعالى قال :**﴿وسخرنا مع داود الجبال يسبحن﴾** [سورة الأنبياء :٧٩]

---

(١) نفس المصدر ص١١٣

(٢) ابن أبي العز: «شرح العقيدة الطحاوية» ص١٨٣/ بيروت/ط٥/ ١٣٩٩هـ /تخريج: الألباني .

(٣) الإمام أحمد: المصدر السابق ص١٣١

وقال تعالى :﴿**وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء**﴾ [سورة فصلت :٢١] ولاترى للجبال والجلود جوفاً ولافماً ولاشفتين وقد أنطقها الله تعالى، والمعطي ذلك للجمادات لايعجزه شيء أراده .

النوع الثالث : التمسك بمتشابهات القرآن :

لقد اقتحم جهم متشابهات القرآن التي لايعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، فذهب يحمل الآيات على معتقده المتقرر سابقاً، وراح يغرِّر بذلك الجهالَ الذين لم يمارسوا الكتاب والسنة، وهذا النوع من شبهات جهم من الكثرة بحيث يصعب ذكرها؛ لأنه ما من نص شرعي أمكنه تعسف حمله على آرائه إلا حمله عليها، وما من نص شرعي ينقض عقيدته ويفضحها إلا وأولها، ولنمثل لبعض شبهاتهم في هذا المجال ونرد عليها من كلام أهل العلم الراسخين، ومما من الله به :

١- استدل جهم بقوله تعالى :﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾ [سورة الزخرف :١] على أن القرآن مخلوق، «وزعم أن ''جعل'' بمعنى خلق فكل مجعول مخلوق[(١)]»

والجواب: أن جعل في القرآن على نوعين : **الأول:** أن يكون من المخلوقين وهو على ضربين: أ- أن يكون بمعنى التسمية، كقوله تعالى:﴿**وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً**﴾ [سورة الزخرف :١٩] يعني: أنهم سموهم إناثاً .

ب- أن يأتي بمعنى فعل من أفعالهم، ومنه قوله تعالى عن ذي القرنين:﴿ **حتى إذا جعله ناراً**﴾ [سورة الكهف :٩٦] وقوله :﴿**الذين جعلوا القرآن عضين**﴾ [سورة الحجر :٩١] «أي: جزَّأوا كتبهم المنزلة عليهم فآمنوا ببعض وكفروا ببعض[(٢)]» عن ابن عباس ﷺ قال: «هم أهل الكتاب جزَّؤوه أجزاء، فآمنوا ببعضه، وكفروا ببعض[(٣)]»

---

(١) الإمام أحمد : المصدر السابق ص١٠٦

(٢) ابن كثير : المصدر السابق ٢/ ٨٦٥

(٣) رواه البخاري ٢٤٨/٣ ح٤٧٠٥

ولم يقل أحد إن جعل في هذا النوع بمعنى ''خلق''؛لأنه من فعل المخلوقين .

الثاني: أن يكون الجعل من الله تعالى، وعلم بالاستقراء أنه أيضاً قسمان:

أ- أن يتعدى ''جعل'' إلى مفعول واحد، فيكون بمعنى خلق، ومنه قوله تعالى: ﴿**الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور**﴾ [سورة الأنعام:١] يعني: وخلق الظلمات والنور، وقوله تعالى :﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾ [سورة الأنبياء :٣٠] وقوله :﴿**وجعل لكم السمع والأبصاروالأفئدة**﴾ [سورة النحل :٧٨] وقوله: ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها**﴾ [سورة الأعراف :١٨٩]

ب- أن يتعدى ''جعل'' إلى مفعولين فيكون بمعنى صيَّر ونحوه، ولايكون بمعنى خلق، كقوله تعالى:﴿**إني جاعلك للناس إماماً**﴾ [سورة البقرة :٢٤] وقول الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿**رب اجعل هذا البلد آمناً**﴾ [سورة إبراهيم :٣٥] وقوله :﴿**رب اجعلني مقيم الصلاة**﴾ [سورة إبراهيم :٤٠] وقوله تعالى :﴿ **إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين**﴾ [سورة القصص :٧] وقوله :﴿**فلما تجلى ربه للجبل جعله دكّاً**﴾ [سورة الأعراف :١٤٣] فليس المعنى هنا: إني خالقك للناس إماماً؛ لأن خلق إبراهيم كان قبل هذا الخطاب، ولا اخلقني مقيم الصلاة؛ لأنه كان مخلوقاً قبل هذا الدعاء، ولايعني: وخالقوه من المرسلين؛ لأن الله وعد أم موسى أن يرده إليها ثم يجعله بعد ذلك رسولاً.[١] ومن هذا القسم بلا ريب قوله تعالى: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾ وإذا تأملنا هذا أيضاً تبين أن ''جعل'' الكائن من المخلوقين داخل تحت هذا القسم، فلا يكون من مخلوق إلا متعدّياً إلى مفعولين .

٢- استدل بقوله تعالى :﴿**الله خالق كل شيء**﴾ [سورة الرعد :١٨] قال: والقرآن شيء فيكون داخلا في عموم كل ويكون مخلوقاً.[٢]

---

(١) انظر: الإمام أحمد ((الرد على الجهمية)) ص١٠٨-١٠٩، وابن أبي العز: المصدر السابق :ص١٨٦

(٢) الإمام أحمد:نفس المصدر ص١١٥

والجواب:[1]

١- صحيح أن ''كل'' من ألفاظ العموم، لكنه عام مخصوص بما علم من الدين والعقل بالضرورة، وهو من أقوى المخصصات؛ وذلك أن الخالق سبحانه وتعالى يستحيل أن يكون مخلوقاً، وكذلك أسماؤه وصفاته، وإذا كان هذا متقرراً في فطر وعقول العقلاء علم أن الله بأسمائه وصفاته غير داخل تحت عموم ''كل''ومعلوم أن كلام الله تعالى صفة من صفاته،والقرآن الكريم هو كلامه المنزل الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ٢- أن عموم ''كل'' في كل موضع بحسبه، ويعرف معناه من السياق والقرائن، قال تعالى -عن الريح التي أرسلها على عاد-: ﴿**تدمر كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لايرى إلا مساكنهم**﴾ [سورة الأحقاف :٢٥] ومساكنهم شيء و لم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح .

٣) أن الذين يستدلون بمثل هذا على خلق القرآن يلزمهم لازم لو التزموه لكان خروجاً من دائرة الإسلام، وذلك أن الله تعالى قال:﴿**ويحذركم الله نفسه**﴾ [سورة آل عمران :٢٨،٣٠] وقال لموسى :﴿**واصطفيتك لنفسي**﴾ [سورة طه :٤١] وقال :﴿ **كتب ربكم على نفسه الرحمة**﴾ [سورة الأنعام :٥٤] فأخبر جل جلاله أن له نفساً، وهي من الصفات التي يثبتها السلف على مايليق بجلاله، ثم قال عزمن قائل :﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾ [سورة آل عمران :١٨٥] فعرف يقيناً أنه تعالى لايعني نفسه مع النفوس التي تذوق الموت .

والعجيب أن المعتزلةانساقوا وراء جهم في هذا الاستدلال بهذا العموم على خلق القرآن، ثم ناقضوا أنفسهم حيث ذهبوا إلى أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، فلم يدخلوها تحت عموم ''كل'' و لم ينتبهوا إلى أن جهماً -صاحب الاستدلال الأول- جبري محض لايرى للعبد فعلاً، فكان أفقه لضلاله من أذنابه .

---

(١) ((الرد على الجهمية)) ١١٥-١١٦ ، وابن أبي العز: نفس المصدر ١٨٣-١٨٤

٣- وتمسك جهم بمتشابه آخر فاستدل بقوله تعالى :﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول ا لله وكلمته﴾ [سورة النساء :١٧١] قال: عيسى كلمته وهو مخلوق .

والجواب: أن المراد بالكلمة كلمة ''كن'' التي ألقاها إلى مريم وخلق بها المسيح عليه السلام، قال الإمام أحمد:«فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له ''كن'' فكان عيسى ب''كن'' وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من ا لله قول، وليس الكن مخلوقاً»[1]

ولايعترض على هذا بأن جميع المخلوقين خلقوا بكن فما بال تخصيص المسيح ؟؛ لأن ''كن'' المتعلقة بشأن عيسى من نوع خاص، حيث خلقه من غير أب فكان آية من آيات قدرة ا لله تعالى، ولذلك قال:**﴿ولنجعله آية للناس﴾** [سورة مريم :٢١] وقال تعالى : **﴿إن مثل عيسى عند ا لله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾** [سورة آل عمران :٥٩] وهذا رد على النصارى حين تصوروا في المسيح البنوة لكونه مخلوقاً من غير أب، فبين لهم أن ذلك لوجاز في عيسى للسبب المذكور لكان جوازه في آدم-الذي خلق من غير ذكر ولاأنثى- من باب أولى، ومعلوم أن ذلك باطل،[2] وبهذا يتبين سبب تخصيص عيسى بهذه الكلمة وإن كانت متحققة في الجميع لكن تحققها فيه أقوى وأظهر لعدم وجود أسباب ظاهرة للناس في أمر ولادته عليه السلام .

فائدتان: الأولى: يقال لمن يقول: إن القرآن مخلوق:يلزمه أن يقول بأحد خيارات ثلاثة:

١- إما أن يقول: إن ا لله خلقه في نفسه، ويرده اتفاق الجميع على أن ا لله ليس محلاً للمخلوقات، ٢- وإما أن يقول: خلقه في غيره-كما قالوا إنه خلق الكلام في الشجرة فخاطبت موسى- فيلزم أن يكون ذلك الغير هو القائل:

---

(١) «الرد على الجهمية» ص١٢٤، وانظر «درء تعارض العقل والنقل» ٧/٢٥٧-٢٦٠

(٢) انظر ابن كثير :المصدر السابق ١/٥٥٠

﴿إنني أنا الله لاإله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ [سورة طه :١٤] ﴿ياموسى إني أنا الله رب العالمين﴾ [سورة القصص :٣٠] وهذا لايعتقده، ولايقوله من يومن بالله فضلا عن أن ينزهه .

٣) وإما أن يقول: إنه خلقه قائماً بذاته، وهذا من أبطل الباطل؛ فإن الصفات لاتقوم إلا على موصوف، ولاكلام إلامن متكلم، كماأنه لاإرادة إلامن مريد ولا علم إلا من عالم ولاقدرة إلا من قدير.[١] وأنتم تقولون-معاشر المتكلمين-: إن العرَض هو الذي يحتاج في وجوده إلى موضع يقوم به[٢]، فتبين بهذا أن كلام الله-ومنه القرآن- صفة من صفاته عزوجل.

الثانية: إن الذين عطلوا ربهم عن صفة الكلام فراراً من تشبيهه بالمتكلمين وقعوا فيما هوشر من ذلك، وهوتشبيهه بالأصنام التي تعبد ولاتتكلم ولاتتحرك،[٣] وهذه النقطة من أهم الأسباب الموضوعية التي تزيد من خطورة القول بخلق القرآن، أضف إليه أنه يستلزم القول بجواز عبادة غير الله، وبيان ذلك:أن الله تعالى أمر بالاستعاذة به في أكثر من آية من كتابه، فقال:﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾ [سورة الأعراف: ٢٠٠ وسورة فصلت : ٣٦] وقال تعالى:﴿ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ [سورة النحل :٩٨] فعلمنا أن الاستعاذة عبادة لايجوز التوجه بها إلى غير الله، ووجدنا رسوله ومصطفاه وأعلم الناس بحقوقه تعالى يقول:((**أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق**[٤])) فدل على أن كلمات الله ليست مخلوقة، ولو كانت مخلوقة لجازت عبادة المخلوق، فاللازم باطل والملزوم أبطل .

---

(١) انظر ((درء تعارض العقل والنقل)) ٢/٢٤٨-٢٤٩، و((شرح العقيدة الطحاوية)) ص١٨٥

(٢) انظر الشريف الجرجاني: ((التعريفات)) مادة [ع رض]

(٣) انظر ((الرد على الجهمية)) لأحمد ص١٣٣

(٤) رواه مسلم ٤/ ٢٠٨٠ ح٢٧٠٨

٤- ومما تمسكوا به من المتشابه في تأويل صفة اليد أنهم قالوا: يدل على وجوب تأويل اليد بالنعمة قوله تعالى: ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ [سورة المائدة :٦٤] وقوله تعالى: ﴿**وقالت اليهود يد ا لله مغلولة**﴾ وقوله :﴿**غلت أيديهم**﴾ إذ لو أراد اليد بعينها لم يكن في الأرض يهودي غير مغلول اليد .[1]

والجواب: ١- أن هذا جهل وتعسف في القول بغير علم، أين هؤلاء من قوله تعالى:﴿**قتل الإنسان ما أكفره**﴾ [سورة عبس :١٧] وقوله :﴿**قاتلهم ا لله أنى يؤفكون**﴾ [سورة التوبة :٣٠ وسورة المنافقون :٤] هل قتل جميع الكفار؟

٢- أن هذا المذهب الجهمي يبين أن هؤلاء فكرهم متهافت، يفرون إلى لاشيء؛ لأنهم إن قالوا: اليد هنا بمعنى القوة أو النعمة لزمهم أيضاً-على قاعدتهم- أن لايوجد في الأرض يهودي غير مغلول النعمة أوالقوة وهذا باطل، على أننا قلنا غيرمرة :إن نعمة ا لله وقوته غير قابلة للتثنية .

٣-أن هذه الآية بيان واضح لحال اليهود، فإنهم هم المقصودون بما وصفوه به تعالى، فالمقصود باليد المغلولة:الممسكة عن العطاء، فضرب الغل في اليد مثلاً؛ لأنه يقبض اليد عن أن تمتد وتنبسط، فلما وصفوا ا لله بهذا الوصف-وهم أهله وأولى به- رد المولى عليهم هذا الوصف الذي يؤكده الواقع، فأيدي اليهود مقبوضة عن العطاء والإنفاق في الخير والبر،وهم أبخل خلق ا لله على وجه الأرض، فالمقصود: باليدين في الآية: اليدان اللائقتان بعظمة ا لله تعالى وجلاله، والأيدي اللائقة بحقارة اليهود وبعدهم عن الخير.[2]

---

(١) انظر: ابن قتيبة ((الاختلاف في اللفظ)) ص٢٨ وقواه الكوثري في تعليقه وظن أن الرد عليه عويص .

(٢) انظر : نفس المصدر ص٣٠

المبحث الثالث

موقف السلف من جناية تأويل الجهمية.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول : ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم.

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم.

المطلب الأول: ما جاء عن السلف في ذم الجهمية وتأويلاتهم:

بادئ ذي بدء أرى أن أشير هنا إلى قضية هامة ذات صلة وثيقة بموقف السلف من تأويل الفاسد بعامة، وتأويل الجهمية بخاصة، وهي: هل تصح نسبة شيء من التأويل لفاسد إلى السلف ؟

حاول المؤولة جهودهم أن يجدوا مدخلاً ومتمسكاً لإضافة التأويل إلى السلف، فيقول أبو حامد الغزالي :((وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟ فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، وأبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازاً أو استعارة...والحنبلي مضطر إليه وقائل به، فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط، أحدها: قوله ﷺ :((**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**[1]))

---

(١) أخرجه ابن عدي في ((الكامل)) ٣٤٢/١، والخطيب في ((تاريخ بغداد)) ٣٢٨/٦ كلاهما من طريق إسحاق ابن بشر الكاهلي، عن ابن المنكدر، عن جابر مرفوعاً، والكاهلي روى الخطيب عن عبد الله بن سليمان الحضرمي قال: سمعت أبابكر بن أبي شيبة يقول:((كذاب)) قال الحضرمي: ولاأحفظ أن أبا بكر قال لي في أحد : كذاب غيره، وقال ابن عدي: ((هو في عداد من يضع الحديث)) وله شاهد عن ابن عباس بلفظ :((الركن يمين الله في الأرض...)) رواه الأزرقي ت٢٢٣هـ في ((أخبار مكة)) ٣٢٣/١ وفي إسناده عبد الله ابن مسلم بن هرمز ، وهو ضعيف كما في ((التقريب)) رقم٣٦١٦، وأشار شعيب الأرناؤوط إلى أن له طريقاً أخرى عند ابن عساكر، وفي إسنادها أبو علي الأهوازي، وهو متهم، انظر((السير)) ٥٢٣/١٩ هامش١ ورواه عبد الرزاق في ((المصنف)) ٣٩/٥ح٨٩١٩ موقوفاًبإسناد فيه إبراهيم بن يزيد الخوزي،وهومتروك =

والثاني: قوله ﷺ : ((**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن**[1])) والثالث: قوله ﷺ : ((**إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن**[2]))

فانظر الآن كيف أول هذا حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول: اليمين تقبل في العادة تقرباً إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل تقرباً إلى الله تعالى... وكذلك لما استحال عنده وجود الأصبعين لله تعالى حسّاً...أوله على روح الأصبعين وهي الأصابع العقلية الروحانية، أعني أن روح الأصابع ما به تيسر تقليب الأشياء...وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر؛لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك...[3]) ونقله الرازي فقال: ((نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث...)) فذكرها[4]

=((التقريب)) رقم٢٧٢، وبإسناد آخر فيه عنعنة ابن جريج، وهو مدلس ، وله شاهد آخرعن عبدا لله بن عمرو عند الحاكم في ((المستدرك)) ٤٥٧/١ وفيه عبد الله بن المؤمل، ضعيف كما في ((التقريب)) رقم٣٦٤٨، وذكره البغوي فقال: ((وروي في بعض الحديث: الحجر...)) فذكره بغير إسناد((شرح السنة)) ١١٤/٧، وله شاهد ثالث عن أنس أخرجه أبو يعلى في كتابه ((إبطال التأويلات)) ١٨٢/١-١٨٣رقم١٧٧، وفيه راويان ضعفهما شديد: **الأول:** أبان بن أبي عياش، متروك، كما في ((التقريب)) رقم١٤٢، **الثاني:** العلاء بن مسلمة الرواسي، قال عنه ابن حبان:((يروي عن الثقات الموضوعات، لايحل الاحتجاج به بحال)) ((المجروحين)) ١٨٥/٢، وقال الأزدي: ((لاتحل الرواية عنه كان لايبالي ما روى)) وقال ابن طاهر: ((كان يضع الحديث)) [الميزان ١٠٥/٣] والحديث ضعفه الألباني في ((ضعيف الجامع)) رقم٢٧٧١ وهو كذلك .

(١) صحيح الإسناد، وتقدم تخريجه ص ٥١

(٢) رواه أحمد في ((المسند)) ٥٤١/٢، وقال الهيثمي:((رجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة)) [مجمع الزوائد: ٥٦/١٠] وبه ضعفه الألباني في ((الضعيفة)) رقم ١٠٩٧

(٣) ((فيصل التفرقة)) ص١٨٤-١٨٥ وانظر ((قواعد العقائد)) للغزالي ص١٣٥/بيروت/ط١٤٠٥/٢هـ/ت: موسى محمد علي .

(٤) ((أساس التقديس)) ص٨١

ويأتي في هذا السياق ما زعمه البيجوري من اتفاق السلف والخلف على التأويل[1]، وهذا أحد العقلانيين المعاصرين يقول:« والغريب أن الذين عارضوا التأويل واعتبروه تحريف الكلم عن مواضعه قد اضطروا في بعض المواقف إلى التخلي عن ظاهر النص إلى التأويل، فالإمام أحمد بن حنبل يفسر قوله تعالى :﴿**وهو الله في السماوات وفي الأرض**﴾ [سورة الأنعام :٣] بمعنى: هوإله من في السماوات وإله من في الأرض[2] »

وللرد على هذه الأقاويل وبيان بطلان نسبة التأويل الفاسد إلى أحد من السلف عموماً، وإلى الإمام أحمد بن حنبل خصوصاً فلتكن لنا هذه الوقفات:

الأولى: أنه لو صح هذا الكلام الذي عزاه الغزالي إلى أحمد لكان منهجه تأويل جميع الصفات الخبرية، و لم يجرمذهبه على قواعد السلف؛ لأن المعول عنده-كما زعم الغزالي- الاستحالة العقلية المزعومة، وفي هذه الحالة لايمكن أن يوصف بأنه إمام أهل السنة، ولاأن يتعرض للتعذيب في مسألة خلق القرآن على يد الجهمية،ولم يكن متبعاً للنص بل متبعاً لعقله، كما فعلت الجهمية والأذناب، ولما انتفى ذلك كله بطل أن يكون مؤوِّلاً.

الثانية: قال شيخ الإسلام ابن تيمية-وهو من أكثر الناس عناية بمذهب السلف -: «وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنابلة أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أشياء...[فذكر الأحاديث الثلاثة] فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولايعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبوحامد مجهول لايعرف.[3] »

---

(١) «تحفة المريد» ص٥٧

(٢) د.أحمد محمود صبحي: «مباحث في علم الكلام» ص١٨٦

(٣) «شرح حديث النزول» ضمن مجموع الفتاوى ٣٩٨/٥

الثالثة: أن ما ذكر من الأحاديث لايحتاج شيء منها إلى تأويل؛ فإن معناه ظاهر، وإليك البيان:

أما خبرالحجر فلو سلم ثبوته فليس فيه إشكال على من تأمله، فإنه مقيَّد بقوله: ((يمين الله في الأرض)) واللفظ المقيد غير المطلق،[1] فدل بطريق النص على أنه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له، بل يكون من إضافة الأعيان المنفصلة القائمة بذاتها إلى الله تعالى كبيت الله، وناقة الله، وأيضا قد ورد في آخر الخبر جملة يتجاهلها المتكلمون لغرض التعمية، وهي قوله: ((فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه)) فشبه مصافحة الحجر وتقبيله بمصافحة الله، وتقبيل يمينه، ومعلوم ضرورة أن المشبه غير المشبه به.[2] فهذا نص في المغايرة بينهما، وبهذا تعلم أن الحجر الأسود-لو فرضنا صحة الخبر- ليس من صفات الله، فلا وجه للقول بحاجة الحديث إلى التأويل أصلاً .

وأما حديث: ((**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن**)) فليس ظاهره حلول أصابع الرب في صدور العباد، ولاأن أصابعه مماسة لقلوبهم، أو متصلة بها، ذلك لأن لفظة ''بين'' في لغة العرب لاتستلزم المماسة والاتصال، قال تعالى :﴿**والسحاب المسخر بين السماء والأرض**﴾[سورة البقرة :١٦٤]ومعلوم أن السحاب ليس مماسّاً لواحدة منهما[3]

وأما حديث ((**إني لأجد نفَس الرحمن من قبل اليمن**)) فدلالته واضحة من غير حاجة إلى تأويل، ف''النفَس'' معناه:الفرَج،[4] والمقصود من النفَس التنفيس، يقال: نفّس ينفّس تنفيساً، ونفَساً، كفرَّج يفرِّج تفريجاً، وفرَجاً، والمقصود بالحديث: أن تفريج الله عن نبيه ماكان فيه من أذى المشركين بقتلهم كان علىأيدي المهاجرين من أهل اليمن والأنصار

---

(١) انظر ((درء تعارض العقل والنقل)) ٣/٣٨٤

(٢) انظر ((نقض تأسيس الجهمية))٣/١٤٢-١٤٣،و((درء التعارض))٥/٢٣٩،و((التدمرية))ضمن المجموع ٣/٤٤

(٣) انظر: ((نقض التأسيس)) ٣/١٤٢-١٤٣، و((التدمرية)) ٣/٤٥ ضمن المجموع .

(٤) ((لسان العرب)) ٦/٢٢٦ مادة [ن ف س]

فقد ثبت عن النبي ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿**فسوف يأتي ا لله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل ا لله ولايخافون لومة لائم ذلك فضل ا لله يؤتيه من يشاء وا لله واسع عليم**﴾ [سورة المائدة :٥٤] أنهم أهل اليمن.[١]

وبهذا نعلم أن هذه الأخبار لاتحتاج إلى التأويل،والزعم بأن الإمام أحمد أولها باطل

الرابعة: ثبوت إجماع السلف على إثبات الصفات وعدم تأويلها تأويلاً خلفياً، وهذا الإجماع نقله جمع غفيرلايمكن ذكرهم وإلاكان مجلداً بذاته،وأذكربعضهم فيما يلي على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

١-قال الإمام أبو حنيفة ت١٥٠هـ :((لايوصف ا لله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب ويرضى ولايقال غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه[٢]))

٢-قال الإمام عبد الرحمن الأوزاعي ت١٥٧هـ :((كنا والتابعون متوافرون نقول: إن ا لله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا.[٣]))

٣-قال الإمام البخاري ت٢٥٦هـ :((لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجازومكة، والمدينة والكوفة والبصرة، وواسط، وبغداد، والشام ومصر: لقيتهم كرات قرناً بعد قرن[٤] ثم قرناً بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، والبصرة أربع مرات في سنين ذوي عدد،

---

(١) أخرجه ابن جرير في التفسير ٢٨٤/٦-٢٨٦ ورجحه، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية((مجموع الفتاوى)) ٣٩٨/٦.

(٢) ((الفقه الأبسط)) لأبي حنيفة ص٥٦/ القاهرة/مطبعة الأنوار/١٣٦٨هـ/ تعليق:الكوثري،ومعه رسائل أخرى.

(٣) رواه البيهقي في ((الأسماء والصفات)) ٣٠٤/٢ رقم٨٦٥/ جدة/١٤١٣هـ/ ت: عبد ا لله الحاشدي، وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في ((الحموية)) ضمن المجموع٣٩/٥ و((درء التعارض)) ٢٦٢/٦و١٠٩/٧ وجوّد إسناده الحافظ في ((الفتح)) ٤١٧/١٣، وأقر الألباني بصحته في ((مختصر العلو)) ص١٣٧-١٣٨

(٤) أراد بالقرن الطبقة .

بالحجاز ستة أعوام، ولاأحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي أهل خراسان»
فذكر-رحمه الله -جملة وافرة منهم حسب البلدان التي ذكرها إلى أن قال:« واكتفينا
بتسمية هؤلاء كي يكون مختصراً وأن لايطول ذلك، فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه
الأشياء..» ثم ذكر جملة من عقائد السلف ومنها إثبات الصفات.[1]

٤-وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: «سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب
أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من
ذلك؟ فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً، فكان من
مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته،
والقدر خيره وشره من الله عزوجل..وأن الله عزوجل على عرشه..واستمرفي سردعقائد
السلف[2]»

٥-نقل أبو عيسى الترمذي قول أهل السنة والجماعة في أحاديث الصفات فقال:
«وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.[3]»

٦-قال أبو الحسن الأشعري ت٣٢٤هـ :«جملة ما عليه أهل الحديث والأثر الإقرار
بالله وملائكته وكتبه ورسوله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ
لايردون من ذلك شيئاً..ثم ذكر سائر ما عليه الجماعة » إلى أن قال:« فهذه جملة ما
يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب[4]»

٧- قال أبو أحمد محمد بن علي الكرجي المعروف بالقصّاب ت٣٦٠هـ :«كل
صفة وصف الله بها نفسه، أووصفه بها رسوله فليست صفة مجاز، ولو كانت صفة مجاز

(١) اللالكائي: ((شرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة)) ١/١٧٢-١٧٦رقم٣٢٠/ت: د.أحمدسعد حمدان
(٢) ((شرح أصول الاعتقاد)) ١/١٧٦-١٨٢ و((درء التعارض)) ٦/٢٥٧ و((الصواعق)) ٤/١٢٩٠
(٣) ((السنن)) ٣/٤١-٤٢، وتقدم نقله كاملاً انظر ص٨٨-٨٩
(٤) ((مقالات الإسلاميين)) ص٢٩٠-٢٩٧

لتحتم تأويلها، ولقيل: معنى البصر كذا، ومعنى السمع كذا، ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل علم أنها غير محمولة على المجاز، وإنما هي حق بين.»[1]

٨- قال أبو سليمان الخطابي ت٣٨٨هـ :« فأماماسألت عنه من الصفات وماجاء منها في الكتاب والسنة فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها [يعني الصفات] قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا بذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي والمقصر عنه..» إلى أن قال:« وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات.»[2] وقال ابن تيمية عقب نقله:«وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحواً منه من العلماء من لايحصى عددهم.»

٩-قال الموفق أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي المشهور بابن قدامة ت٦٢٠هـ :«فإن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك محمد خاتم الأنبياء، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة الأتقياء، والأئمة الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين، وجمع الله تعالى عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين.»[3] والذين ذكروا هذا الإجماع من أهل العلم كثيرون جداً،[4]

---

(١) «سير النبلاء» ٢١٣/١٦-٢١٤

(٢) «الغنية عن الكلام وأهله» بواسطة «الحموية» ضمن مجموع الفتاوى ٥٨/٥-٥٩

(٣) «إثبات صفة العلو» ص٦٣/ المدينة/ مكتبة العلوم والحكم/١٤٠٩هـ/ ت: د.أحمد عطية الغامدي،وانظر: «الصواعق» ١٢٩١/٤

(٤) سرد منهم الأخ شمس الأفغاني ٥٢إماماً وذلك في رسالته «الماتريدية» ص٤٤٧-٤٦٤/رسالة ماجستيربالجامعة الإسلامية/ كتبت بالآلة الكاتبة ، ثم طبعت فيما بعد .

وهذا يدل على بطلان نسبة التأويل إلى السلف،إلا ما أسلفناه من التأويل الذي يكون بمعنى التفسير والبيان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية- بعد أن ذكر إجماع السلف على الإثبات، وترك التأويل-:((فإنهم يمتنع أن يجمعوا في الفروع على خطإ، فكيف في الأصول. [(١)]))

وأما ماذكره أحمد صبحي من تأويل الإمام أحمد لآية الأنعام فليس من تأويل التحريف بل من تأويل التفسير والبيان، ويوضحه:**أولاً**: أن الله تعالى أخبر أنه على العرش استوى، وأخبر في آيات كثيرة أن علمه محيط بكل شيء، وحصل من كلا الأمرين يقين لايشوبه شك، بعلوه واستوائه على عرشه، وشمولية علمه تبارك وتعالى ، وعليه فليس معنى كونه الإله في السماء وفي الأرض أنه حال فيهما، أوفي أحدهما، ونصوص الشرع لايجوز التعامل معها على الانفراد، بل يجب رد المتشابه إلى المحكم.

ثانياً: أن الرجل لم يذكر مااستدل به الإمام أحمد من القرآن لتفسير الآية بما ذُكر، بل تجاهله لما فيه من إبطال نسبة التأويل إليه على النحو الذي يريده، حيث قال:((هو إله من في السماوات وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط علمه بما دون العرش، ولايخلو من علم الله مكان، ولايكون علم الله في مكان دون مكان، فذلك قوله: **﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾** [سورة الطلاق :١٢] [(٢)])) قلت:وختام الآية نفسها يؤكد ما فسرها به الإمام أحمد حيث قال تعالى: **﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سر كم وجهركم ويعلم ما تكسبون﴾** فالسياق كله حول العلم والإحاطة.[(٣)]

---

(١) ((درء التعارض)) ١٠٩/٧

(٢) ((الرد على الجهمية)) ص١٣٧

(٣) انظر: ((تفسير ابن كثير)) ١٩٩/٢

ثالثاً: أن إجراء الآية على ظاهرها ممكن ولا يترتب عليه محظور، قال شيخ الإسلام-ناقلاً عن ابن قتيبة-:((وأما قوله تعالى:﴿**وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله**﴾ [سورة الزخرف :٨٤] فليس في ذلك ما يدل على الحلول بهما، وإنما أراد أنه إله السماء ومن فيها، وإله الأرض ومن فيها، ومثل هذا من الكلام قولك: هو بخراسان أمير، وبمصر أمير، فالإمارة تجتمع له فيهما وهو حال بأحدهما أو بغيرهما، هذا واضح لايخفى.[(١)]))

قلت: ويؤيده ما ورد من الآيات الكثيرة جداً في هذا المعنى، كقوله تعالى:﴿**رب السماوات والأرض وما بينهما**﴾ [سورة ص :٦٦] وقوله تعالى :﴿**له ملك السماوات والأرض وما بينهما**﴾ [سورة الزخرف :٨٥]

وأما ما يتعلق بذم مقالات الجهمية وتأويلاتهم فمن الكثرة بحيث يمتنع حصره، وحسبنا أن نذكر هنا طرفاً من ذلك علماً بأن المطلب الآتي فيه ذكر لبعض جهودهم العلمية في دحض فكرهم.

- عن حماد بن زيد قال -وذكر الجهمية-:((إنما يحاولون أن ليس في السماء شيء[(٢)]))

-وعن عبد الرحمن بن مهدي قال: ((إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن يكون الله كلم موسى،وأن يكون استوى على العرش،أرى أن يستتابوا فإن تابواوإلا ضربت أعناقهم[(٣)])) وسئل :ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ فقال: ((لو كان لي سلطان لقمت على الجسر فلا يمر بي أحد إلا سألته، فإذا قال: مخلوق، ضربت عنقه وألقيته في الماء.[(٤)]))

---

(١) ((شرح حديث النزول)) ضمن المجموع ٥/٤٠٦

(٢) رواه أحمد في ((المسند)) ٦/٤٥٧ بإسناد رجاله ثقات .

(٣) رواه عبدالله بن أحمد في((السنة)) ١/١٢١/الدمام/ط٢/١٤١٤هـ/ ت:محمد بن سعيد القحطاني بإسناد رجاله ثقات، وأبو نعيم في ((الحلية)) ٩/٨،٧ وذكره الذهبي في ((سير النبلاء)) ٩/١٩٩-٢٠٠

(٤) أخرجه الإمام أحمد في كتاب ((الورع)) ص٨٨/بيروت/١٤٠٣هـ/ ت: د. زينب القاروط، وأبو داود في ((مسائل الإمام أحمد)) ص٢٦٧/بيروت/ ١٣٥٣هـ ،وعبد الله في ((السنة)) بإسناد صحيح .

-وعن ابن المبارك قال :((إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولانستجيز أن نحكي كلام الجهمية.[1])) وقال الدارمي -بعد تخريجه-:((وصدق ابن المبارك فإن من كلامهم ما هو أفحش من كلام اليهود والنصارى، فلذلك رأى أهل المدينة أن يقتلوا ولايستتابوا.. قال: وذهبت يوماً أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضاً عليهم، وفي مجلسه يومئذ: الحسين بن عيسى البسطامي، وأحمد بن يونس القاضي، ومحمد بن رافع، وأبو قدامة السرْخسي، وغيرهم من المشايخ فزبرني بغضب وقال: اسكت، وأنكر علي المشايخ الذين في مجلسه استعظاماً أن أحكي كلام الجهمية وتشنيعاً عليهم..ثم قال لي يحيى: القرآن كلام الله من شك فيه أوزعم أنه مخلوق فهو كافر[2]))

هذا يوضح لنا كيف أن أهل المدينة-وهي المركز العلمي المعروف في ذلك الوقت وفي كل وقت- أجمعوا على قتل هؤلاء من غيراستتابة، وكيف أن مجرد نقل كلامهم -عند العامة- لم يكن مستساغاً عند علماء السلف، وقال أيضاً:((ونكفرهم أيضاً بالمشهور من كفرهم أنهم لايثبتون لله تبارك وتعالى وجهاً ولاسمعاً ولابصراً، ولا علماً، ولاكلاماً ولاصفة، إلا بتأويل ضلال..يقولون: سمعه وبصره، وعلمه وكلامه بمعنى واحد، وهو بنفسه في كل مكان، وفي كل بيت مغلّق وصندوق مقفّل،قد أحاطت به-في دعواهم- حيطانها وأغلاقها وأقفالها، فإلى الله نبرأ من إله هذه صفته، وهذا أيضاً مذهب واضح في إكفارهم[3]))

---

(١) عبد الله بن أحمد: المصدرالسابق١/١١١بإسناد صحيح، والبخاري في ((خلق أفعال العباد)) ص٣١/دار عكاظ/ ط٢/ ت:عبد الرحمن عميرة، والدارمي في((الرد على الجهمية)) ص١٠٢ / ليدن/١٩٦٠م/ت:جوستاف .

(٢) الدارمي: المصدر السابق، و((سير النبلاء)) ٥١٨/١٠

(٣) الدارمي((الرد على الجهمية)) ص٩٥-٩٦

قال البخاري :((القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال: مخلوق فهو كافر[1]))

-وبإسناد متصل عن محمد بن الحسن قال:((...فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة؛ لأنه وصفه بصفة لاشيء.[2]))

وأقوال السلف في ذم الجهمية وما هم عليه من التأويل الفاسد يطول ويتعذر جمعه في مثل هذه العجالة، والكتب السلفية مليئة ببيان فضائحهم وعوارهم .

المطلب الثاني: ردود السلف على الجهمية في تأويلاتهم :

إن تأويلات الجهمية ومقالاتهم التي نشروها في المجتمع الإسلامي ولقيت رواجاً من بعض ضعاف النفوس، قد كلفت السلف الصالح الشيء الكثير من الجهد والوقت؛ إذ لايتوقع أن يكون موقفهم تجاه هذا الطوفان الجارف من البدع والأهواء موقف المتفرج وهم يعلمون أن الذبَّ عن السنة والعقيدة، والرد على أهل الزيغ والضلال، ودحض شبهاتهم وضلالاتهم من أعلى مراتب الجهاد في سبيل الله، قال الإمام يحيى بن معين: ((الذب عن السنة أفضل من الجهاد في سبيل الله.[3]))

ولهذا قام السلف من أهل السنة والجماعة بتوظيف كل ما أتوا من مقدرة لبيان بطلان مذاهب أهل البدع وإيقاف طوفان الأهواء المضلة، فمن كان منهم من أهل اللسان والخطابة استخدم فصاحته وبلاغته وبيانه في الرد عليهم، ومن كان من أهل السلطان استخدم سلطته في إيقاف هؤلاء عند حدهم-وقد علمت موقف الأمير خالد القسري تجاه الجعد بن درهم، حيث قدم حماية العقيدة والدين على حماية الماء والطين-ومن كان منهم من أهل الفتوى فقد أفتى بفساد هذا المذهب.

---

(١) أخرجه الخطيب في ((تاريخ بغداد)) ٣٢/٢، والذهبي في ((سير النبلاء)) ٤٥٦/١٢

(٢) ابن قدامة: ((ذم التأويل)) ص٧٠

(٣) ((سير النبلاء)) ٥١٨/١٠ ويعني: القتال في سبيل الله مع الكفار .

أما أهل العلم والبرهان فقد صنفوا في الرد عليهم المصنفات الحسنة التي توضّح للمسلمين ما يجب عليهم أن يتمسكوا به في أمر العقيدة والدين، وتبيّن بطلان مقالات جهم وأعوانه، قال المقريزي: «ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي ا لله عنهم مذهب جهم ابن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به؛ فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً كما أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير، وكان قبيل المائة من سني الهجرة فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل، فأكبر أهل الإسلام بدعته وتمالؤوا على إنكارها وتضليل أهلها، وحذروا من الجهمية وعادوهم في ا لله وذموا من جلس إليهم وكتبوا في الرد عليهم ما هو معروف عند أهله [1]»

وفي هذا المطلب نلقي ضوء سريعاً على هذا الجانب من الرد على الجهمية . ولابد من التنبيه هنا على أن السلف الصالح -وهم يردون على الجهمية- سلكوا منهجين في الرد: **الأول:** منهج التأصيل، وهو الذي يعتمد على عرض العقيدة الصحيحة بأدلتها من الكتاب والسنة والآثار، مع التركيز على المباحث التي فيها نقض لمعتقدات الجهمية، وتحمل كتب هذا النوع عناوين مثل: ''السنة'' و''الإبانة'' و''الشريعة'' و''الأصول'' ونحوذلك، **الثاني:** منهج المناظرة، وهو المنهج الذي يعتمد على الرد المباشر، فيذكر المؤلف شبهات الخصم ويرد عليها فرداً فرداً، وهكذا، وكلا المنهجين مفيد في بيان الحق والرد على الباطل، وفيما يلي أذكر بعض جهود السلف في هذا الباب مرتّباً إياها حسب وفيات المؤلفين، منذ ظهور مقالة الجهمية حتى منتصف القرن السادس الهجري، أي قبل ظهور مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن في طبقته من أهل السنة والجماعة.[2]

---

(١) «الخطط المقريزية» ٢/٣٥٧

(٢) سأذكر المعلومات المتعلقة بكل كتاب في لب البحث بين معكوفتين [ ]تجنباً لكثرة الحواشي .

١- ((السنة)) لمحمد بن عمر الواقدي ت٢٠٧هـ [ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات ٢٢٨/٤]

٢-((الإيمان)) لأبي عبيد القاسم بن سلام ت٢٢٤هـ [طبع]

٣- ((الرد على الجهمية)) لنعيم بن حماد الخزاعي ت٢٢٩هـ شيخ البخاري [ذكره ابن تيمية في الفتاوى الكبرى ١٥/٥،وفي الحموية ضمن مجموع الفتاوى ٢٤/٥، وذكر ابن عدي في الكامل ١٧/٧ أنه ألف ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية]

٤-((الصفات والرد على الجهمية)) لعبد الله بن محمد الجعفي ت٢٢٩هـ شيخ البخاري [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]

٥- ((السنة)) لابن أبي شيبة ت٢٣٥هـ [ذكره في الحموية-الموضع السابق]

٦-((الرد على الجهمية)) لعبد العزيز الكناني ت٢٤٠هـ [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١١٥/٦، ونقل منه ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص٨٦]

٧-((الحيدة في الرد على الجهمية)) للكناني أيضاً [طبع]

٨-((الرد على الزنادقة والجهمية)) لأحمد بن حنبل ت٢٤١هـ [طبع]

٩-((السنة)) أو ((أصول السنة)) له أيضاً [طبع]

١٠-((الرد على الجهمية)) لمحمد بن أسلم الطوسي ت٢٤٢هـ [ذكره أبو نعيم في الحلية٢٣٩/٩، وأفاد أن الإمام أحمد نظر فيه فأعجبه]

١١-((الاستقامة في الرد على أهل البدع)) لخُشيش بن أصرم النسائي ت٢٥٣هـ [ذكره ابن تيمية في درء التعارض ١٠٨/٧، والذهبي في تذكرة الحفاظ٥٥١/٢، وفي سير النبلاء ٢٥٠/١٢]

١٢-((الرد على الجهمية)) للبخاري ت٢٥٦هـ [طبع، وله في صحيحه جهود تأصيلية مشكورة في الرد على الجهمية.]

١٣-((السنة والرد على الجهمية)) للأثرم ت٢٦١هـ-صاحب الإمام أحمد- [ذكره في درء التعارض ٢٣/٢، و١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجوع ٢٤/٥،وفي الإيمان الكبير ضمن المجموع٢٥٤/٧]

١٤-((السنة)) أو((عقيدة أحمد بن حنبل)) للمزني ت٢٦٤هـ صاحب الإمام الشافعي، [ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص٥٩وانظر تارخ التراث العربي ١٩٦/٣]

١٥-((السنة))لحنبل بن إسحاق ت٢٧٣هـ[ذكره في الحموية ضمن المجموع٢٤/٥]

١٦-((السنة)) لأبي داود السجستاني ت٢٧٥هـ [ذكره في الحموية نفس الموضع]

١٧-((الرد على الجهمية)) لعثمان بن سعيد الدارمي ٢٧٦هـ [طبع]

١٨-((الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية)) لابن قتيبة ت٢٧٦هـ [طبع]

١٩-((السنة)) لحرب بن إسماعيل الكرماني ت٢٨٠هـ[درء التعارض ١٠٨/٧وأورده ابن القيم برمته في آخر كتابه ((حادي الأرواح))]

٢٠-((السنة)) لابن أبي عاصم ت٢٨٧هـ [طبع]

٢١-((السنة)) لعبد الله بن أحمد بن حنبل ت٢٩٠هـ [طبع]

٢٢-((السنة)) لمحمد بن نصر المروزي ت٢٩٤هـ [طبع]

٢٣-((السنة)) للحكم بن معبد الخزاعي ت٢٩٥هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧، وذكره ابن العماد في شذرات الذهب ٢١٨/٢]

٢٤-((التوحيد)) لابن خزيمة ت٣١١هـ [طبع]

٢٥-((السنة)) له أيضاً [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧]

٢٦-((السنة)) لأبي بكر الخلاّل ت٣١١هـ [طبع بعضه]

٢٧-((الرد على الجهمية)) لعبد الرحمن بن أبي حاتم ت٣٢٧هـ [ذكره ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة٥٥/٢، وابن تيمية في الدرء ٢٦١/٦]

٢٨-((السنة)) له أيضاً [ذكره في طبقات الحنابلة ٥٥/٢]

٢٩-((شرح السنة)) للبربهاري ت٣٢٩هـ [طبع]

٣٠-((الأسماء والصفات)) لأبي بكر أحمد بن إسحاق الصِّبغي ت٣٤٢هـ [ذكره الذهبي في السير ٤٨٥/١٥]

٣١-((الرد على من يقول القرآن مخلوق)) لأحمد بن سليمان النجاد ت٣٤٨[طبع]

٣٢-((السنة)) لأبي أحمد العسَّال ت٣٤٩هـ [ذكره في الدرء ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وذكره الذهبي في السير ١١/١٦]

٣٣-((الرد على المخالفين من القدرية والجهمية والرافضة)) لمحارب بن محمد المحاربي ت٣٥٩هـ [ذكره السمعاني في الأنساب٢٠٧/٥[1]]

٣٤-((السنة)) لأبي القاسم الطبراني ت٣٦٠هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وفي اجتماع الجيوش الإسلامية ص١١٥]

٣٥-((السنة)) لأبي أحمد القصَّاب ت٣٦٠هـ [ذكره في السير ٢١٤/١٦]

٣٦-((الشريعة)) لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري ت٣٦٠هـ [طبع]

٣٧-((السنة)) لأبي الشيخ الأصبهاني ت٣٦٩هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٨/٧، وفي الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]

٣٨-((السنة)) لابن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ [ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش، ونقل منه فصلاً كاملاً ص١٤١-١٤٦]

٣٩-((الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة)) لابن بطة العكبري ت٣٨٧هـ [طبع]

٤٠-((الرد على الجهمية)) لمحمد بن إسحاق بن منده ت٣٩٥هـ [طبع]

٤١-((السنة)) له أيضاً [ذكره الكتاني في الرسالة المستطرفة ص٣٨]

٤٢-((شرح السنة)) لابن أبي زمنين ت٣٩٩هـ [طبع]

٤٣-((شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)) لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي ت٤١٢هـ [طبع]

٤٤-((السنة)) لأبي عمر الطلمنكي ت٤٢٩هـ [درء التعارض ١٠٨/٧، والحموية ضمن المجموع ٢٤/٥، وسير النبلاء ٥٦٩/١٧]

---

(١) طبعة بيروت/ دار الكتب العلمية/ ت: البارودي .

٤٥-((السنة)) لأبي نعيم الأصبهاني ت٤٣٠هـ [درء التعارض ١٠٩/٧]

٤٦-((السنة)) لأبي ذر الهروي ت٤٣٠هـ [الحموية ضمن المجموع ٢٤/٥]

٤٧-((الإبانة)) له أيضاً [ذكره في سير النبلاء ٥٥٨/١٧]

٤٨-((السنة)) لأبي محمد الخلاّل ت٤٣٩هـ [درء التعارض ١٠٩/٧]

٤٩-((الردعلى من أنكر الحرف والصوت))لأبي نصرالسجزي ت٤٤٤هـ[طبع]

٥٠-((الإبانة)) له أيضاً [ذكره في سير النبلاء ٦٥٤/١٧]

٥١-((السنة واعتقاد السلف)) لأبي عثمان الصابوني ت٤٤٩هـ [طبع ضمن المجموعة المنيرية ١٠٥/١-١٣٥ [1]]

٥٢-((الأسماء والصفات)) للبيهقي ت٤٥٨هـ [طبع]

٥٣-((الرد على الجهمية)) لأبي القاسم بن منده ت٤٧٠هـ [ذكره ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة ٣١/٣،ونقل منه قوله:((التأويل عند أصحاب الحديث نوع من التكذيب))]

٥٤-((السنة وذم الكلام)) لأبي إسماعيل الأنصاري ت٤٨١هـ [ذكره في درء التعارض ١٠٩/٧، وفي السير ٨٤/٢٠]

٥٥-((الانتصار لأهل الحديث)) لأبي المظفر السمعاني ت٤٨٩هـ [ذكره في الأنساب ٢٩٩/٣ [2] ، وذكره السيوطي في صون المنطق ولخصه ص١٤٧-١٨٣]

٥٦-((الحجة في بيان المحجة)) لأبي القاسم الأصبهاني ت٥٣٥هـ [طبع]

٥٧-((السنة))لأبي القاسم التيمي ت٥٣٥هـ[درء التعارض ١٠٩/٧،والسير ٨٤/٢٠]

٥٨-((السنة)) ليحيى بن سالم العمراني ت٥٥٨هـ [ذكره في احتماع الجيوش ص٧١]

---

(١) وطبع منفرداً غير محقق، وطبع بتحقيق الأخ بدر البدر الكويتي خريج كلية الحديث .

(٢) وهو حد صاحب الأنساب .

إلى غير ذلك من المصنفات العظيمة التي تمثل ثروة سلفية ضخمة في الانتصار للسنة وقمع البدعة وأهلها، فرحمة الله على سلفنا الصالح، وجزاهم عن الإسلام خيراً ..

الفصل الثالث

في جناية تأويلات المعتزلة على العقيدة وموقف السلف منهم

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم .

المبحث الثاني: منهج المعتزلة في التأويل .

المبحث الثالث: مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر.

المبحث الخامس: موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم .

المبحث الأول

التعريف بالمعتزلة، وذكر نشأتهم:

لقد ارتبط ذكر الاعتزال بقصة واصل بن عطاء الغزال [٨٠-١٣١هـ] مع شيخه الحسن البصري ت١١٠هـ حين دخل رجل على حلقة درس الحسن فقال: «يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لاتضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ويقولون :لايضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لاأقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولاكافر مطلقاً، بل في منزلة بين المنزلتين، لامؤمن ولاكافر، ثم قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه ''معتزلة'' [١]»

---

(١) «الملل والنحل» ٤٩/١

ويضيف البغدادي والذهبي أن الحسن طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري المسجد.[1]

يقول ابن ناصر الدين الدمشقي ت٨٤٢هـ :«اختلفت طائفة جلّة في حكم الفاسق من أهل الملة فذهب أهل السنة والجماعة أنه لايخرج من ملة الإسلام بفسوقه عن الطاعة، وطائفة حكمت بأنه لامؤمن ولاكافر لكنه يخلد في النار بما ارتكب من الكبائر، وكان هؤلاء فيما خلا من الزمن يجلسون لأخذ العلم في مجلس الحسن، فاعتزلوا الحلقة لمخالفتهم أهلها بما تقدم، فلقبوا بذلك ''معتزلة'' لكن عن الخير إلى المأثم، وكان ذلك على رأس المائة الثانية من الهجرة، ثم اتسع مجال الاعتزال مع ضيقه فتاهوا عن الحق، وضلوا عن طريقه[2]» ثم انضم إليه عمروبن عبيد ت١٤٤هـ الذي كان موافقاً له في القدر وإنكار الصفات، وكانا بذلك رأسي الاعتزال.[3]

روى العقيلي بإسناد صحيح عن إسماعيل بن علية قال: «أول من تكلم في الاعتزال واصل بن عطاء الغزال، ثم دخل معه عمروبن عبيد في ذلك وأعجب به وزوَّجه أخته، فبلغنا أنه قال لها: قد زوجتك رجلاً ما صلح إلا أن يكون خليفة![4]»

ولواصل كتاب''التوحيد'' و''المنزلة بين المنزلتين'' ذكرهما الذهبي،[5] ومن كتب عمروبن عبيد ''العدل'' و''التوحيد'' و''الرد على القدرية'' يعني أهل السنة.[6]

هذا هو ملخص القصة التي تضمنت سبب تسمية هؤلاء بالمعتزلة، إلاأن بعض الكتّاب في الفرق والتراجم رأى أن هذه الفرقة أقدم من هذا التاريخ فيقول أبو زهرة:

---

(١) انظر :«الفرق بين الفرق» ص١١٨-١١٩، و«سير النبلاء» ٤٦٤/٥

(٢) ابن ناصر الدين: «الرد الوافر» ص٩/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ١٣٩٣هـ

(٣) انظر : «سير النبلاء» ٤٦٥/٥

(٤) «الضعفاء الكبير» ٢٨٥/٣ /بيروت/ دار الكتب العلمية/ ت: عبد المعطي قلعجي .

(٥) انظر: «سير النبلاء» ٤٦٥/٥

(٦) انظر: «سير النبلاء» ١٠٦/٦

«ويختلف العلماء في وقت ظهورها[المعتزلة] فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي ﷺ اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، وفي ذلك يقول أبو الحسين الطرائفي في كتابه ''أهل الأهواء والبدع'' : وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية، وجميع الناس، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء.[1]» ثم قال: «والذي نراه أن المذهب أقدم من واصل، وأن كثيرين من آل البيت قد نهجوا مثل نهجه، كزيد بن علي الذي كان صديقاً لواصل[2]»

ويقول شعيب الأرناؤوط: «قال أبو الحسين الملَطي ت٣٧٧هـ في ''رد الأهواء والبدع''-وهو أقدم مصدر يبين وجه تلقيبهم بالمعتزلة-: وهم سموا أنفسهم معتزلة..إلى آخر ما نقله أبو زهرة[3]»

ويقول علي مصطفى الغرابي: «تشير بعض المراجع القديمة إلى أن هذه التسمية كانت تطلق قبلُ على الجماعة الذين اعتزلوا فريقي المحاربين من أنصار علي ومعاوية، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين تجنباً لإثارة الفتن،وإشعالها بين المسلمين حرصاً على توحيدكلمتهم[4]»

ولنا ملاحظات على هذه الأقوال : **الأولى:** هل البحث هنا يدورحول ما إذا كانت هذه الكلمة [الاعتزال] وما اشتق منها استعملت قبل قصة واصل؟ أويدور حول ما

---

(١) «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١/١٢٤/دار الفكر العربي/١٩٨٧م

(٢) أبو زهرة :«نفس المصدر» ١/١٢٥

(٣) تحقيق «سير أعلام النبلاء» ٥/٤٦٥ هامش ١

(٤) الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص٤٨، وذكر القولين الدكتور غالب العواجي في كتابه«فرق معاصرة» ٨٢١-٨٢٢

إذا كانت هناك قبل هذه الواقعة جماعة تعرف بالمعتزلة سميت بها لسبب ما ؟ أو سميت بها لأنها تحمل مبادئ المعتزلة المعروفة؟

الذي يوصل إليه البحث المتأني أن التصرف الذي حصل من أولئك الذين أبوا الخوض في الفتن التي جرت بين الصحابة، سمي ذلك التصرف اعتزالاً، فقد ذكر الإمام ابن جرير في حوادث السنة٣٦هـ أن عليا لما فرّق عماله وجّه قيس بن سعد إلى مصر، وأن أهل مصر افترقوا فرقاً: فرقة دخلت معه، وفرقة اعتزلت..وذكر أيضاً أن سعيد بن العاص قال للمغيرة-وهما في الطريق إلى الجمل-:((الرأي والله الاعتزال...فاعتزلا وجلسا)) وذكر أيضاً((أن شاباً من بني سعد ذهب إلى طلحة والزبير،فقال: أما أنت يازبير فحواري رسول الله ﷺ وأما أنت ياطلحة فوقيت رسول الله ﷺ بيدك، وأرى أمكما معكما فهل جئتما بنسائكما؟ قالا:لا،قال: فما أنا منكما في شيء واعتزل، وذكرأيضاً اعتزال الأحنف[1]))

وعلى هذا نعلم أن كلمة ''الاعتزال'' كانت مستخدمة في تلك الحوادث على نطاق واسع، ولكن ليس معنى هذا أن الذين اعتزلوا الفتنة كانوا معروفين بالمعتزلة وعلى فرض كونهم معروفين بهذا الاسم فليس معناه أنهم يعدون سلفاً للمعتزلة المعروفين أو تكون لهم صلة بهم من قريب أو من بعيد، **الثانية**: أن الطرائفي الذي ذكره أبوزهرة هو نفسه الملطي الذي ذكره الأرناؤوط، وهو:أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الطرائفي المَلَطي، العسقلاني ت٣٧٧هـ[2]، وكتابه ((التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)) مطبوع،[3] **الثالثة**: أن ما رجحه أبوزهرة من وجود مذهب الاعتزال قبل

---

(١) الطبري :((تاريخ الأمم والملوك)) ٨،٣/٣، ١٦، ٣٥ على التوالي/بيروت/ ١٤٠٧هـ

(٢) ترجمته في:((إيضاح المكنون)) ٣٢٨/٢، و((الأعلام)) ٣١١/٥و((معجم المؤلفين)) ٢٧٥/٨

(٣)ثم حققه الأخ صالح الدخيل، وتقدم بها لنيل درجة الماجستير في العقيدة بالجامعة الإسلامية .

واصل إن قصد به وجود جميع المبادئ التي نادى بها المعتزلة عند طائفة من الطوائف فغير ظاهر، وهو لم يذكر دليلاً صريحاً عليه، حتى لو صح أن زيد بن علي يقول بقول واصل فكيف يصح أن يقال: إن هذا القول أقدم من واصل مع الإقرار بأن زيداً كان صديقاً لواصل، فلم لايجوز أن يكون زيد قال بقول واصل بدل العكس؟

الرابعة: أن ما ذهب إليه الأرناؤوط من أن أقدم مصدر يبيِّن وجه تلقيب هؤلاء بالمعتزلة هو كتاب المَلَطي فيه نظر، حيث ذكر أنهم سموا معتزلة حين اعتزلوا بمجلس الحسن كل من ابن قتيبة ت٢٧٦هـ ، وابن حبان ت٣٥٤هـ وكلاهما أقدم منه.[1]

ويبدو أن اسم "المعتزلي" لايصدق إلآ على من يعتقد أصولهم الخمسة، فهذا الخياط-أحد أئمة المعتزلة- يقول:((لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل، ويخالفوننا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد،العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2])) إذاً المعتزلي: كل من آمن بالأصول الخمسة على تفسير المعتزلة وفهمهم، ويعرفون أيضاً بالقدرية، والوعيدية، والجهمية، وسنأتي إلى بيان الأصول الخمسة، وحينها تتضح صلتهم بهذه التسميات.

أما ما يتعلق بنشأة المعتزلة فقد عرفنا تاريخها، والذي يجدر التنبيه عليه هنا هو: أن ظهور المعتزلة في الوسط الإسلامي لم يكن مجرد مصادفة كما يتبادر من حكاية خروج واصل من مجلس الحسن البصري، واعتزاله عند سارية من سواري المسجد يقرر نظريته،بل كان وليد النظر في الآراء الفكرية الأجنبية، والاحتكاك بأشخاص خارجين عن إطار السنة، والأخذ عنهم، لقد نشأ واصل في المدينة وتتلمذ فيها على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد

---

(١) انظر ((المعارف)) لابن قتيبة ص٤٨٣/القاهرة/مكتبة المعارف/ط٤/ت: ثروت عكاشة،وكتاب ((المجروحين)) لابن حبان ٦٩/٢/ حلب/ دار الوعي/ ت: محمود إبراهيم زايد .

(٢) ((الانتصار والرد على ابن الراوندي)) ص١٢٣/القاهرة/ ١٣٢١هـ /ت: نيبرج .

ابن الحنفية- الذي كان ينسب إلى السبئية[1] وأنه أول من ألف في الإرجـاء-[2] ثـم انتقـل إلى البصرة فأخذ عن معبد الجهني- أول من تكلم في القدر ونفيه عن الله-[3] فتشبع بآراء وأفكاربعيدة عن السنة،وكانت العراق آنذاك تجمع الشيعة والجهمية، والقدرية بصفة عامـة وغيرها من المذاهب، في وسط هـذا المزيـج مـن الآراء والمعتقـدات ظهـرت المعتزلـة، ومـن الجدير بالملاحظة أن واصل بن عطـاء، وعمروبـن عبيـد رأسـي الاعـتزال يتصـلان اتصـالاً مباشراً بفكر الجهمية رُوَّاد التأويل العقلي، حيث أخـذوا عنهـم تقديـس العقـل والاعتمـاد عليه، واحتووا كثيراً من آراء جهم، وإن خالفوه في بعض، فقد بين الإمام أحمـد أن الذيـن اتبعوا جهماً في البصرة هم أصحاب عمروبن عبيد.[4] وقال شيخ الإسـلام: ((وكـان جهـم ينفي الصفات والأسماء، ثـم انتقـل بعـد ذلـك إلى المعتزلـة، وغـيرهم فنفـوا الصفـات دون الأسماء[5])) وذكر المنهج الكلامي فقال:((أول ما ظهـر هـذا الكـلام في الإسـلام بعـد المائـة الأولى من جهة الجعد بن درهـم، والجهـم بـن صفـوان، ثـم صـار إلى أصحـاب عمروبـن عبيد.[6]))

وبهذا نستطيع أن نقول: إن المعتزلة ورثت الجهميـة، مـع آراء معبـد الجهـني، وأن كثيراً من المبادئ التي بشروا بها ظهرت بقوة على يد المعتزلة.

---

(١) أتباع عبدالله بن سبإ اليمني رأس السبئية القائلة بألوهية عليﷺ ورجعته . انظر((الملل والنحل))١٧٤/١

(٢) انظر: ((سير النبلاء)) ١٢٩/٤-١٣٠

(٣) انظر: ((صحيح مسلم)) ٣٦/١ ح٨

(٤) انظر ((الرد على الجهمية)) ص١٠٤-١٠٥

(٥) ((منهاج السنة النبوية)) ٣٩٢/٥

(٦) نفسه ٨/٥

المبحث الثاني

منهج المعتزلة في التأويل:

لقد كانت أصول المعتزلة في بداية الأمر تدور على أربع قواعد حررها واصل بن عطاء رأس الاعتزال: **الأولى:**[1] القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أقدم القواعد باعتبار ارتباطها بنشأة الفرقة، كما تقدم. **الثانية:** القول بنفي صفات الباري تعالى، لزعمهم أن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين. **الثالثة:** القول بالقدر، على مذهب معبد الجهني القاضي بأن العبد له الاختيار المطلق، وأن الله لايخلق أفعال العباد.

الرابعة: قوله في الفريقين المختلفين من أصحاب الجمل وصفّين: إن أحدهما مخطئ فاسق من غير تعيين، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه: إن أحد الفريقين فاسق لامحالة، وكان عمروبن عبيد يقول: ((لوشهد عندي علي وعثمان وطلحة والزبيرعلى شراك نعل، ماقبلت شهادتهم.[2]))

تلك هي القواعد التي كان يقررها واصل ويبشر بها في حلقته الاعتزالية، لكن من جاء بعده من المعتزلة أسهموا في بلورة هذه القواعد، وإخراجها بالتحويل، والتحوير، والزيادة والتحرير في شكل الأصول الخمسة المشهورة، ويبدو أن أبا الهذيل العلاّف [١٣٥-٢٢٦هـ] الذي أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل كان له الدور الأكبر في تقرير هذه الأصول، وكذلك النظام ت٢٣١هـ،[3] إلى أن جاء القاضي عبد الجبار ت٤١٥هـ فتم تحرير هذه الأصول على يده.

ونظرة سريعة في هذه الأصول الخمسة توضح لنا أموراً هي:

---

(١) انظر ((الملل والنحل)) ١/٤٦، ٤٨، ٥٦

(٢) أسنده الفلاس ((الفلاس منهجه وأقواله في الرجال-قسم أقواله)) ص١٣١/مطبعة المحمودية/١٤١٣هـ، دراسة وجمع وتحقيق محمد فاضل معلوم، وهو في ((الميزان)) ٣/٢٧٥

(٣) انظر: ((الملل والنحل)) ١/٤٩، ٥٣-٥٩

١- منهج المعتزلة في التأويل ٢- صلة هذه الأصول بتلك القواعد التي وضعها واصل ٣- مدى توغلهم في البدعة، واعتمادهم المطلق على العقل بدل التمسك بالكتاب والسنة، فلنذكر هذه الأصول وما تضمنتها بإيجاز على الترتيب الذي سار عليه القاضي عبد الجبار،والخياط المعتزليان:

الأصل الأول: **التوحيد**: لم يفهم المعتزلة من التوحيد سوى صفة سلب لمعنى الكثرة والتعدد، والتركيب فقالوا: إن الله واحد أحد، ليس بجسم ولاشبح، ولاجثة، ولاصورة ولالحم، ولادم، ولاشخص، ولاجوهر، ولاعرض، وليس بذي جهات، ولابذي يمين وشمال وأمام، وخلف، وفوق، وتحت.. إلى آخرما ذكروا.[1] وبناء على فهمهم التوحيد على هذه السلوب نفوا عن الله جميع الصفات، وأولوا كل نص متواتر جاء بإثبات شيء من ذلك كنصوص الاستواء والعلو، والرؤية، والعلم والقدرة، والحياة، والسمع والبصر، واليد، والوجه، والعين، لتصورهم أن الصفة زائدة على الذات، ((فلو كان شيء من هذه الصفات ثابتة لله تعالى لكانت غيرا لله لاذاته، وإذا كانت غيره فلايخلو إما أن تكون قديمة أومحدثة، والأول يلزم منه القولَ بتعدد القدماء، والثاني غير جائز على الله تعالى، لأن ذات الباري حينئذ تكون محلاً للحوادث، وقبول الحوادث من أمارات الحدوث.[2]))

وبناء على فهمهم التوحيد أيضاً قالوا: إن القرآن مخلوق اعتقاداً منهم أن ثبوت قدم أي صفة بما فيها كلامه تعالى يثبت مع الله قديماً غيره، كما نفوا رؤية الله مطلقاً؛ لأنها تقتضي-في نظرهم- إثبات الجهة، وهي مستلزمة للجسمية؛ لأن العين عندهم لاترى إلا جسماً أوقائماً بجسم، ولما تنزه الله عن ذلك استحالت رؤيته بالأبصار.

---

(١) انظر الأشعري: ((مقالات الإسلاميين)) ص١٥٥، وأحمد صبحي ((مباحث في علم الكلام)) ص١٢٥

(٢) أبوالثناء اللامشي:((التمهيد لقواعد التوحيد))ص٦٦/بيروت/دارالغرب الإسلامي/١٩٩٥م/ت:عبدالمجيد تركي. وانظر ((شرح الأصول الخمسة)) ص١٦٢

الأصل الثاني: **العدل**، لئن كان الإيمان بعدل ا لله تعالى من القواعد الأساسية عند جميع المسلمين إلاأن المعتزلة جعلوا منه-على فهمهم الخاص- محوراً أساساً لتفكيرهم، فوضعوا على هذا الأساس نظريتهم في القضاء والقدر،ونفوا أن يكون ا لله خالقاً لأفعال العباد،[1] لأن ذلك-طبقاً لهذه النظرية- ظلم مناف للعدل، وجعلوا العبد حرّاً مختاراً يفعل ما يشاء ويختار، ويدع ما يشاء دون تدخل من أي قوة خارجية!

والمثير في هذا الموضوع أنهم من ناحية أطلقوا للعبد الحرية في جميع أفعاله، ومن ناحية أخرى قيَّدوا قدرة الخالق وإرادته سبحانه وتعالى فلايفعل كل ما يشاء، فلايقدر مثلاً أن يزيد في عذاب أهل النارمثقال ذرة، ولاأن يخرج أحداً منها، كما لايقدر أن يخرج أحداً من أهل الجنة من الجنة، ووصلت بهم الجرأة على ا لله إلى أن قالوا: لووقف طفل على شفير جهنم لم يكن ا لله قادراً على إلقائه فيها، لكنه قادر على إلقاء نفسه فيها، والزبانية أيضاً تقدر على إلقائه فيها، بناءً على أن ذلك كله ظلم يمتنع على ا لله، لاعلى غيره،[2] وزعموا أن أهل النار إذا دخلوها لم يصح خروجهم منها؛ لأن في خروجهم ثواباً لهم، فيصبح الواحد منهم من أهل الثواب، ومن أهل العقاب معاً، وهذا كالمتضاد.[3]

الأصل الثالث: **الوعد والوعيد**، نظر المعتزلة إلى القرآن فوجدوا آيات فيها وعد لأهل الطاعة بالجنة، وآيات أخرى تتضمن وعيداً لأهل الكفر والعصيان بالنار، فاستخرجوا من ذلك بعقولهم أنه يجب على ا لله تعالى إنفاذ وعده ووعيده، وإلا كان مخلفاً للميعاد، ومن أقوالهم في ذلك قولهم:((وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن ا لله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة،

---

(١) انظر ((شرح الأصول الخمسة)) ص٣٥٤-٣٥٥،٧٧٨-٧٧٩، وأبو لبابة حسين: ((موقف المعتزلة من السنة النبوية)) ص٥٨/ الرياض/ دار اللواء/ ١٣٩٩هـ

(٢) انظر ((الفرق بين الفرق)) ص١٣٣-١٣٤و ((شرح الأصول الخمسة)) ٣٢٣-٣٤٥

(٣) انظر القاضي عبدالجبار: ((فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)) ص١٤٤/الدار التونسية/ ١٣٩٣هـ

ولايجوز عليه الخلف والكذب[1] » ورتبوا على هذا الأصل وجوب معاقبة العاصي الذي مات و لم يتب، والحكم بعدم جواز خروج أحد من النار، كما رتبوا عليه إنكار شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من الأمة الإسلامية؛ لأن جواز تخلف معاقبة العاصي، أوخروج أحدمن النار بعددخولهابشفاعة شافع، أوغيرها، كل ذلك يتنافى مع مبدإ الوعد والوعيد.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين، إن هذا الأصل يعدُّ نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة-كما تقدم- فمرتكب الكبيرة عندهم ليس مؤمناً ولاكافراً، ولكنه في منزلة بين الكفر والإيمان، هذا حكمه عندهم في الدنيا، أما في الآخرة فيدخل النار ويخلد فيها تنفيذاً للأصل الثالث، يقول القاضي عبد الجبار-موضحاً هذا الأصل-:«اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لايكون اسمه اسم كافر، ولااسمه اسم مؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولاحكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولامنزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما[2] » وترتب عليه خطأ فادح في عدم تسمية بعض أهل القبلة مؤمناً وهو أصل من أصول التكفير، نسأل الله العافية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحكم الثالث الذي ذكره القاضي إنما هو في الدنيا فقط، وهو تجريده من صفة الإيمان والكفرمعاً، وأما في الآخرة فليس هناك حكم ثالث، حيث يحكمون بتخليده في النار، وقد شرح فلسلتهم في ذلك فقال: «إن العاصي لايخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه أولايعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار

---

(١) «شرح الأصول» ص١٣٥-١٣٦

(٢) «شرح الأصول» ص٦٩٧

خالداً، وهوالذي نقوله، وإن عفا عنه فلايخلو إما أن يدخل الجنة أولا،فإن لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لادار بين الجنة والنار، فإن لم يكن في الناروجب أن يكون في الجنة لامحالة، وإذا دخل الجنة فلايخلو إما أن يدخلها مثاباً،أومتفضَّلاً عليه،لايجوزأن يدخل الجنة متفضلا عليه؛ لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد أن يكون حاله متميِّزاً عن حال الولدان المخلَّدين،وعن حال الأطفال والمجانين،

ولايجوزأن يدخل الجنةمثاباً؛لأنه غير مستحق،وإثابةمن لايستحق قبيح،والله تعالى لايفعل القبيح. [(١)]» هذه هي نظرية المعتزلة في خلود أصحاب الكبائر في النار.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

إن فكرة المعتزلة في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تختلف عن رؤية سائر الأمة من حيث فهمه وتطبيقه، أما من حيث مفهوم ''المعروف'' و''المنكر'' في فكرهم فقد ذهبوا إلى أن «المعروف هو: كل فعل عرف فاعلُه حسنه، أودُلَّ عليه» وأن المنكر هو: «كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه. [(٢)]»

وهذا التعريف للمعروف والمنكر يؤكد لنا تعويل هؤلاء على عقولهم تعويلاً مطلقاً في أخص خصائص الشريعة؛ إذ موجب هذا الحد أن لايكون هناك أي صلة للشرع في الحكم على الشيء بأنه معروف، أومنكر، ولهذا كان المعروف عند المعتزلة هو ما آمنوا به وطابق نظرياتهم، والمنكر هوما يراه مخالفوهم.

وأما من حيث تطبيقهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن الطبيعي أن يكون معناه العمل على نشر الأصول التي اعتقدوها، والأمربها، وزجر كل مخالف لها، إلاأنهم قد استخدموا كل سلطانهم لفرض آرائهم حتى إنهم-وهم ينشرون رأيهم حول خلق

---

(١) نفس المصدر ص٦٦٦-٦٦٧

(٢) «شرح الأصول الخمسة» ص١٤١

القرآن- ((أقاموا المحاكم لمحاكمة المناوئين لهم ومصادرة حرياتهم وحقوقهم، كلها إيماناً منهم أنهم يخدمون الحقيقة، وينصرونها.[(1)]))

وبناء على هذا الأصل رأى المعتزلة استخدام العنف بكل معانيه لفرض آرائهم، فأباحوا قتل المخالفين غيلة، كما رأوا الخروج على الحاكم الشرعي والاستيلاء على الحكم بالقوة، فقالوا: ((إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنّا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام [يعني منهم]ونهضنا فقتلنا السلطان، وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القدر، وإلا قتلناهم[(2)]))

تلك هي أصول المعتزلة الخمسة وماحتوته من المناهج والنظريات، وفيما يلي نلقي نظرات عاجلة نوضح خلالها منهج المعتزلة في التأويل، وذلك في نقاط:

١-موقف المعتزلة من النصوص-كغيرهم من طوائف الكلام- مبني على الأصول الثلاثة التي تناولناها في الفصل الأول من هذا الباب، فنظرتهم إلى النصوص الشرعية تتلخص في الآتي:- النص إما أن يكون قرآناً أوسنة، والقرآن طريقه التواتر فلا يمكن ردُّه،[(3)] إلا أنه حمّال أوجه-كما يقولون- لهذا كان محتملاً للتأويل، فما ورد منه موافقاً لما

---

(١) أبولبابة حسين: المصدر السابق ص٧٠

(٢) الأشعري:((مقالات الإسلاميين)) ص٤٦٦

(٣) إلا في عبارات لهم تنم عن الزندقة، كقول عمروبن عبيد:((إذا كان ﴿تبّت يداأبي لهب﴾ في اللوح المحفوظ فما لله على ابن آدم حجة)) رواه الفلاس، والعقيلي، وابن حبان، واللالكائي، والخطيب:[الفلاس منهجه وأقواله في الرجال ص١٣٣، و((الضعفاء الكبير)) ٣/٢٧٩،٢٨٤-٢٨٥و((المجروحين))٢/٦٩و((شرح أصول اعتقاد أهل السنة)) رقم١٣٦٩و١٣٧٠و((تاريخ بغداد)) ١٢/١٧١وذكره في ((سير النبلاء)) ٦/١٠٤]وذُكر عنده حديث يخالف مذهبهم فقال:((لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولوسمعته من زيد بن وهب لما صدَّقته، ولو سمعت ابن مسعود يقوله ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا)) ((الميزان)) ٣/٢٧٨،و((السير)) ٦/١٠٤، ونحوه في ((السنة)) لعبد الله بن أحمد٢/٤٤٢.

توصل إليه العقل الاعتزالي فهو حق مقبول، وما ورد مخالفاً للعقل وجب تأويله، وحمله على المجاز، دون الحقيقة، حتى يتوافق معناه مع ما يدل عليه مقتضى العقل .

وأما السنة فإما أن تكون منقولة بطريق التواتر، فيكون حكمها حكم القرآن، وإما أن تكون منقولة بغير طريق التواتر، وهذه الأخيرة إما أن تكون موافقة للعقل فتقبل، وإما أن تكون مخالفة له فترد من غيرانشغال بتأويلها.[1]

٢-وبهذا نعلم أن العقل عند المعتزلة هو الحاكم على كل شيء،ما دام النقل معروضاً عليه يرد منه ما يرى العقل رده، ويقبل منه مايرى صحته، ويؤول ما لايوافق العقل حتى يوافقه، ويتّسق مع منطق الاعتزال، ولذا توصلوا إلى أن الذي دل عليه العقل من قضايا الدين هو الأصول الخمسة التي أقرتها عقولهم وآمنوا بها، وبالطبع تكون مخالفتها خروجاً عن مقتضى العقل وقانونه،وكل ماخالف العقل عندهم فهو مردود أو مؤول، ومن هنا جاءت قضيةالتأويل عند هؤلاء،وبهذايظهرمنهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية

أما طريقة تطبيقهم لمنهج التأويل فتتجلى عند النظر في مذاهبهم المستقاة من أصول عقائدهم الخمسة وهي:

ما استقوه من أصل ''التوحيد'' :

١- نفي جميع الصفات الإلهية ٢- نفي رؤية الله مطلقاً، أي في الدنيا والآخرة.

٣- القول بأن القرآن مخلوق، وترتب على ذلك تأويل مئات النصوص المتواترة الواردة في وصف الباري عزوجل .

ماستقوه من أصل ''العدل'' :

---

(١) انظر المراكبي: ((قضية التأويل في الفكر الإسلامي)) ص٢١٩/القاهرة/دار الطباعة المحمدية/١٤٠٧هـ

٤) نفي قضاء الله وقدره، وإثبات أن العباد خالقون لأفعالهم، وترتب عليه تـأويل جميع النصوص المتواترة التي تثبت القضاء والقدر، وأن الله لايكون في كونه إلا مـا يريـد، وأنه لايرضى لعباده الكفر، وأنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

ما استقوه من أصل ''الوعد والوعيد'' :

٥- وجوب معاقبة العـاصي ٦- عـدم جـواز خـروج أحـد مـن النـار ٧- إنكـار الشفاعة لأهل الكبائر من أهل القبلة، وترتب علـى ذلـك تـأويل كافـة النصـوص المتواتـرة القاضية بأن الله يغفر الذنوب جميعـاً مـاعدا الشـرك، وأنـه يخـرج مـن النـار كـل مـن أقـر بالتوحيد مؤمناً بالله ورسوله ومات على ذلـك، وأن شـفاعة النبي ﷺ لأهـل الكبـائر مـن أمته، وهي نصوص لاتعد ولاتحصى كثرة .

ما استقوه من أصل ''المنزلة بين المنزلتين'' :

٨- عدم تسمية أهل الكبائر من أهل القبلة مؤمنين، وترتب عليه تأويل كـل نـص قاطع ورد فيه تسمية العاصي مؤمناً .

ما استقوه من أصل ''الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر''

٩- جواز قتل الأنفس البريئة المؤمنة غيلة بسبب المخالفة ١٠- إباحة الخروج على ولي الأمر الشرعي والاستيلاء على الحكم بالقوة عنـد المقـدرة، وترتـب علـى هـذا تـأويل أورد جميع النصوص الواردة في وجوب صون دم المسلم بغيرحق، وكافة النصوص الصريحة التي تحرِّم الخروج وشق عصى الطاعة، ونزع اليد بعد البيعة من غير وجود كفر بواح .

وهناك نقاط فيما مرلابد من التعليق عليها على سبيل الرد، وذلك قبل الانتقال إلى المبحث التالي، وهي:

١-أن الشبهات والخيالات التي ذكروها بخصوص نفـي الصفـات فكلهـا سـاقطة؛ لأنها بنيت على قياس الخالق بالمخلوق، وهو أعظم موضوع في الدنيا يمكن أن يطلق عليـه أنه قياس مع الفارق، أما زعمهـم أن إثبات الصفـة يسـتلزم تعـدد القدمـاء فقـد بنـوه علـى قولهم: إن الصفة غيرالموصوف، وهو قول باطل فالصفـة لايقـال هـي الموصـوف ولايقـال

غيره «كالواحد من العشرة، لايكون غيرالعشرة، ولاعين العشرة لاستحالة بقائها بدونه، فهو إذاً منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده[1]» فصفات الله تعالى قديمة بقدم ذاته.

٢-أما قولهم في الوعد والوعيد، وأنه يجب على الله أن يعاقب العاصي، ولايجوز أن يغفر له من غيرتوبة، فمن الجهل بصفات الكريم، فالكريم-من بني آدم و لله المثل الأعلى-إذا وعد أنجز، وإذا أوعد عفا، أتى عمروبن عبيد أبا عمروبن العلاء، فقال: ياأبا عمرو الله يخلف وعده؟ فقال: لن يخلف الله وعده، فقال: فقد قال: ﴿**إن الله لايخلف الميعاد**﴾؟[سورة آل عمران:٩] فقال أبوعمرو:من العجمة أُتيت،الوعد غير الإيعاد، ثم أنشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ★ لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[2]

٣-ومما يدل على تهافت وتساقط مذهبهم قولهم في صاحب الكبيرة؛ فإنه قول متناقض، وإلا كيف استجازوا الحكم عليه في الدنيا بأحكام أهل الإيمان ماعدا الاسم، ثم الحكم عليه في الآخرة بأحكام الكفرة وهو الخلود في النار،يقول القاضي عبد الجبار-في مناظرة الخوارج الذين يحكمون على صاحب الكبيرة بالكفر قولا واحدا-: «أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لايناكح، ولايورث، ولايدفن في مقابر المسلمين، أوتريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجر عليه هذه الأحكام؟ فإن أردت به الأول فذلك ساقط؛ لأنا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لاتجري عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة، والدفن وغيرها..[3]»

وهذا الموقف لايمكن تعليله ولاتوضيحه إلا بأنهم أصلوا أصلاً من عند أنفسهم ثم طردوه، وإن كان مخالفاً للعقل متناقضاً .

---

(١) انظر اللامشي: المصدر السابق ص٦٧

(٢) انظر: «الميزان» ٣/٢٧٨-٢٧٩

(٣) «شرح الأصول الخمسة» ص١٤٠

المبحث الثالث

مقارنة بين منهج المعتزلة ومنهج الجهمية في التأويل

بادئ ذي بدء نرى أن ننبه هنا إلى أن لفظة ''الجهمية'' سمي بها كل من الجهمية المحضة، والمعتزلة، والأشاعرة؛ لأن التجهم درجات، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية فأفاد ما يأتي ملخصه: **الدرجة الأولى:** الجهمية الغلاة، وهم الذين ينفون الأسماء والصفات، ويجعلون الإطلاقات الواردة في ذلك من باب المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المحضة.

الدرجة الثانية: الجهمية الذين يثبتون أسماء الله الحسنى في الجملة، ويجعلون كثيراً منها على المجاز، وينفون الصفات، وهذا النوع هو تجهم المعتزلة ومن قلدهم.

الدرجة الثالثة: طائفة من الصفاتية المثبتين لبعض الصفات، وأطلق عليهم ''الجهمية'' لاشتراكهم في رد بعض الصفات وتأويلها.(1)

ولذا تجد أن كثيراً من السلف تناولوا المعتزلة وردوا على أقوالهم في كتب الرد على الجهمية، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن السلف يسمون كل من نفى الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، وأن الله لايرى في الآخرة جهمياً؟(2)»

ويقول: «لكن المعتزلة إن وافقوا جهماً في بعض ذلك فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك(3)»

وفي هذا المبحث نحدد أوجه الاتفاق والاختلاف بين الجهمية، والمعتزلة، فنقول:

---

(1) انظر «التسعينية» ضمن الفتاوى الكبرى٥/٤٨-٥١الطبعة القديمة، أو ٦/٣٧٠-٣٧٢الطبعة الجديدة / ت: محمد عبد القادر عطا .

(2) «مجموعة الرسائل والمسائل» ٣/٤٢٧

(3) نفس المصدر ٣/٤٢٨، وانظر «تاريخ الجهمية والمعتزلة» للقاسمي ص٤٥

١-بعد اتفاق الطائفتين في الأصول المذكورة في الفصل الأول اتفقا أيضاً في موقفهما من ظاهر النص، فهم لايعتقدون أن للنص ظاهراً وباطناً كما يقول الباطنية والصوفية، والفلاسفة، بل يقولون: إن له معنى ظاهراً غير مراد، ومعنى آخر مراد فيحمل عليه، وذلك لقرينة -عندهم- مانعة من إرادة المعنى الأول، دالة على المعنى الثاني .

٢-اتفقوا في القول بأن القرآن مخلوق ٣-اتفقوا في نفي رؤية الله في الآخرة .

٤-اختلفوا في باب الأسماء والصفات، فبينما تنفي الجهمية الأسماء والصفات و لم يقروا بشيء منها نرى المعتزلة يثبتون الأسماء شريطة ألا يترتب على هذا الإثبات إثبات صفة، فهو تعالى قادر، عالم، لكن بذاته لابعلم، ولابقدرة.

٥-اختلفوا في أفعال العباد، فالجهمية يقولون بالجبر، وحقيقته -كما سبق- أنه لااختيار للعبد في أفعاله ولاقدرة له في ذلك، بل هو -على حد قولهم- كالحجر الملقى في اليم تحركه الأمواج أينما اتجهت، وإنما تنسب إليه الأفعال على سبيل المجاز، بينما يمثل موقف المعتزلة الاتجاه المعاكس فيثبتون الحرية الإنسانية المطلقة تحقيقاً لمفهوم العدل الإلهي عندهم، ولكنهم في سبيل ذلك هدموا قاعدة من أهم قواعد الدين، فأنكروا القضاء الأزلي، وأنه تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وعلى مذهبهم يلزم أن يقع في ملك الله ما لايريد.[١]

وقد أخطأ هنا الدكتور مصطفى علي الغرابي حيث قال عن المعتزلة: «أما خصومهم فإنهم يعبرون عنهم تارة بالقدرية لقولهم بقول جهم في إنكار القدر[٢]» نعم هم قدرية لأنهم ينكرون قدر الله وقضاءه، لكن قولهم في هذا الباب وقول جهم على طرفي نقيض، وقد يعترض على هذه التسمية بأن غير المعتزلة أولى بها؛ إذ كيف ينسب إليهم شيء ينكرون ثبوته لله؟

(١) انظر الجليند: المصدر السابق ص٤١٩-٤٢٠

(٢) الغرابي المصدر السابق ص٥٣

والجواب: أن يقال: بل هم أولى بها؛لأنهم يضيفون القدر إلى أنفسهم، وغيرهم يجعله لله، ومدَّعي الشيء لنفسه أولى بأن ينسب إليه ممن جعله لغيره.[1]

٦-واختلفوا في باب الإيمان، حيث يرى جهم ومن معه أن الإيمان معرفة بالقلب فقط، وأن القول والعمل ليسا من الأركان، فهم مرجئة من هذه الجهة، والمعتزلة يخالفونهم في ذلك.

٧-اختلفوا في الجنة والنار: فتقول الجهمية :إنهما تفنيان وتبيدان بمن فيهما ليبقى الله ولاشيء معه، والمعتزلة يخالفونهم في ذلك، إلاأن العلاّف منهم ذهب إلى قول قريب من قول الجهمية، فزعم أنه يأتي على الجنة والنار زمان تسكن حركات أهلهما .

٨-أنكر المعتزلة عذاب القبر، فيقول القاضي عبد الجبار: «وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال.[2]» وإلى الآن لم يقع لي قول للجهمية في الموضوع .

المبحث الرابع

نماذج من تأويلات المعتزلة لنصوص الصفات والقدر:

على ركائز الأصول الخمسة وضع المعتزلة منهجهم في التأويل، والذي تقدم بيانه، وترتب على ذلك أن أولوا من نصوص القرآن والسنة الشيء الكثير،وفيما يلي نضرب أمثلة على ذلك ،ونعقّب على كل مثال ببيان تهافت تأويلهم له والله المستعان:

* قوله تعالى :﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾ [سورة النساء :١٦٤] زعموا أن المتكلم هو فاعل الكلام،[3] ومرة قالوا: معناه من الكلْم، أي:« وجرَّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن[4]»

---

(١) انظر ابن قتيبة : «تأويل مشكل القرآن» ص١٣١-١٣٢

(٢) «فضل الاعتزال» ص٢٠٢

(٣) انظر «شرح الأصول الخمسة» ص٥٣٥

(٤) الزمخشري : «الكشاف» ٣١٤/١ / الرياض/ مكتبة المعارف .

وهذا التأويل البارد من أفسد ما يكون لما يأتي:

١-أن هذا الفعل المؤكد بالمصدر غير قابل للتأويل كما تقدم، ولايحتمل للمجاز عند القائلين به.[١]

٢-أن الله تعالى خص موسى عليه السلام بالكلام، كما خص إبراهيم بالخلة، فلو كان كلامه مجرد أصوات وحروف أوجدها وخلقها في الشجرة فلا يكون هناك خصوصية لموسى؛ لأن هذه الأصوات والحروف يسمعها الجميع حتى المشرك الذي قال الله فيه: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [سورة التوبة :٦] ولو كان المراد الابتلاء والامتحان لم تكن هناك خصوصية أيضاً كما لايخفى، ثم لو أراد الله سبحانه وتعالى أن يخبرنا بأنه فتن موسى وابتلاه بالمحن هل يستقيم أن يعبر عن ذلك بقوله ﴿**وكلم الله موسى**﴾ ؟ إنه لو فعل ذلك لم يكن في هذا الكلام بيان، ومعلوم أن القرآن ميسَّر لحفظ آياته، وفهم معانيه، وامتثال أوامره .

قال ابن قتيبة عن هذا التأويل الفاسد: ((فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول؛لأن معنى تكلم الله أتى بالكلام من عنده، وترحم الله أتى بالرحمة من عنده، كما يقال: تخشع فلان أتى بالخشوع من نفسه[٢]))

هذا في مسألة الكلام، أما مسألة رؤية الباري على مايليق بجلاله فقد أولوا جميع النصوص الدالة عليها .

* من ذلك قوله تعالى:﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[سورة القيامة:٢٢-٢٣]

قالوا: المراد ب﴿**ناظرة**﴾ الانتظار، ((ويراد به التفكر بالقلب طلباً للمعرفة[٣]))

---

(١) انظر ((تأويل مشكل القرآن)) ص١١١

(٢) ((الاختلاف في اللفظ)) ص٢٥-٢٦

(٣) القاضي عبد الجبار:((متشابه القرآن))٢/٦٧٤/القاهرة/دار التراث/ت:عدنان زرزور،وانظر((الكشاف)) ١٦٥/٤

وهذا باطل؛فإن ''نظر'' في لغة العرب إما أن يتعدى بنفسه، وإما أن يتعدى بحرف، فإن تعدى بنفسه كان بمعنى الانتظار،كقوله تعالى:﴿**انظرونا نقتبس من نوركم**﴾ [سورة الحديد :١٣] أي انتظرونا، وقال حطيئة:

«وقد نظرتكمُ إيناءَ صادرة ★ للخُمْس طال بها حوزي وتنساسي[(١)]»

وإن تعدى بالحرف إما أن يكون الحرف هو اللام، وإما أن يكون هو إلى، فإذا تعدى باللام كان المعنى الانتظار أيضاً، فتقول: أنا لك ناظر، أي منتظر.

وأما إذا تعدى بإلى-كما في هذه الآية- فيكون بمعنى نظر العين لاغير، فيقال: أنا إليك ناظر، أي بالعين الباصرة، ولايقال ذلك ويراد منتظر،[(٢)] قال في اللسان: «وإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين[(٣)]»

ثم أي معرفة يطلبها أهل الجنة، حتى يقال: التفكر بالقلب طلباً للمعرفة ؟

* ومن آيات الصفات التي أولوها أينما وردت آيات العلم،والقدرة، ونحوها حيث يرون أن الله عالم بلاعلم،وقادر بلاقدرة، وهكذا، فيقول القاضي عبد الجبار:« ﴿**أنزله بعلمه**﴾ [سورة النساء :١٦٦] أي: وهو عالم به، ﴿**فلنقصنَّ عليهم بعلم**﴾ [سورة الأعراف: ٧] أي: ونحن عالمون به، ﴿**ولايحيطون بشيء من علمه**﴾ [سورة البقرة :٢٥٥] أي: معلوماته[(٤)]»

---

(١) ديوان الحطيئة ص٥٣/ القاهرة/مطبعة التقدم/ ١٣٢٥هـ والإيناء : الانتظار، والصادرة : الإبل الراجعة على الماء، والحوز: السوق قليلاً قليلاً، والتنساس: السوق الشديد، والمعنى: انتظرتكم كما تنتظر الإبل الصادرةُ الإبلَ الخوامس لتشرب معها. انظر «لسان العرب» مادة [ن ظ ر]

(٢) انظر «الاختلاف في اللفظ» ص٣٢-٣٣و «تأويل مشكل القرآن» ص٣٧٦

(٣) ٢١٧/٥

(٤) «شرح الأصول الخمسة» ص٢١٢

وهذا كسابقه تأويل فاسد؛ إذ لايوجد دليل ملجئ يحتم المصير إلى هذا النحو من التأويل، ومن السخف ورقة الدين أن يستنكف المرء عن وصف ربه بالعلم؛ لأن انتفاءه صفة نقص لايليق بالمولى عزوجل .

وأما نصوص القدر فنصيبها من التأويل في فكر المعتزلة أكثر من غيره نظراً لكثرتها

- ومن ذلك قولهم في قوله تعالى:﴿**فيضل ا لله من يشاء ويهدي من يشاء**﴾ [سورة إبراهيم :٤] فقالوا: ينسبهم إلى الضلالة، والهداية، أويقال:

((يضل من يشاء بأن يعاقبه، ويهلكه جزاء له على كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة، جزاء له على إيمانه[١]))

وهذا باطل، قال ابن قتيبة: ((لو أراد النسبة لقال: يضللهم كما يقال: يخوِّفهم، ويفسِّقهم، أي: ينسبهم إلى ذلك[٢]))

ثم إن المثير في هذه القضية أن المعتزلة جعلوا جميع النصوص التي تصادم مقرراتهم من المتشابه، ولاحجة لهم في ذلك سوى ركوب صهوة عقل الاعتزال.

قال ابن القيم- بعد أن ذكر جملة من الآيات الدالة على خلق ا لله لأفعال العباد-:

((والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه، وتجعله من متشابه القرآن وتتأوله على غير تأويله، بل تتأوله بما يقطع ببطلانه، وعدم إرادة المتكلم له[٣]))

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار:((فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول[٤])) ويقول: ((ونحن نبين الآن في جمل المتشابه أن ظاهره لايدل على ما يقوله

---

(١) ((متشابه القرآن)) ٤١٣/٢

(٢) ((الاختلاف في اللفظ)) ص١٦

(٣) ((شفاء العليل)) ص١٧٤ / القاهرة/ دار التراث/ ت: حسن عبد ا لله الحساني .

(٤) ((متشابه القرآن)) ٨/١

المخالف ألبتة[1]» هكذا حكّم هؤلاء عقولهم وقرروا مذهبهم ثـم هجمـوا على النصـوص الشرعية بلا هوادة، فما وجدوه يدل على ما يحتمل وجهاً -ولو بعيداً- فيه إقرار بما قـرروا جعلوه محكماً، ونصّاً فيما اعتقدوه، وما ألفَوه يخالف مقرراتهـم السـابقة جعلـوه متشـابهاً وأولوه حتى لايتفق مع مايذهب إليه ''المخالف''، وكان عبد الجبار هذا مـن أبرزهـم في هذا المجال، يقول د. فاروق الدسوقي:«والملاحظ أن القاضي يقتطع الآية من سياقها، بـل يقتطع جزءً من الآية ليستدل به على مذهبه، ويغفل ذكر السياق، أو بقية الآية، كمـا أنـه يترك الكثير من الآيات الصريحة المحكمة التي تـدل علـى خـلاف مذهبـه، أوتثبت مذهـب الخصوم في هذه القضية[2]»

قلت: لو كـان يـترك مثـل هـذه الآيـات لكـان الخطـب أهـون، لكنـه يجعلهـا مـن المتشـابه، ويشـتغل بتأويلهـا مـا وجـد إلى ذلـك سـبيلاً، فنجـده يقـول -مـؤوِّلاً قولـه تعالى:﴿**ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي مـن يشـاء**﴾ [سورة البقرة :٢٧٢] -:«ويريـد بذلك أنه ليس عليه إثابتهم، والأخـذ بـأيديهم في طريـق الجنـة، وأنـه تعـالى هـو المختـص بذلك[3]»

وهذا تأويل ساقط؛ فإن هذه الآية واضحة الدلالة في أن الله تعالى هـو الموفـق مـن يشاء إلى الإيمان، حيث نفى الهداية عن النبي ﷺ فتبيَّن أنه لايقصد هداية الإرشاد الثابتة له، في قوله تعالى:﴿**وإنك لتهـدي إلى صـراط مسـتقيم**﴾ [سورة الشورى :٥٢] بـل أراد هدايـة أقصى من هذه، وهي خلق المشيئة والإرادة المستلزمة لفعـل مـا يحبـه الله تعـالى، قـال ابـن القيم -رحمه الله- :«وهذه المرتبة تستلزم أمرين: **أحدهما**: فعل الرب تعالى، وهو الهـدي، **والثاني**: فعل العبد، وهو الاهتداء، وهو أثر فعله تعالى فهو الهادي، والعبـد المهتـدي، قـال

(١) نفس المصدر ٣٨/١

(٢) «القضاء والقدر في الإسلام» ٢٨٢/٢ / بيروت/ المكتب الإسلامي/ ١٤٠٦هـ

(٣) «متشابه القرآن» ١٣٧/١

تعالى:﴿من يهد الله فهو المهتد﴾ [سورة الإسراء :٩٧] ولاسبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى:﴿إن تحرص على هداهم فإن الله لايهدي من يُضل﴾ [سورة النحل :٣٧] وهذا صريح في أن هذا الهدي ليس لهﷺ ولو حرص عليه، ولاإلى أحد غير الله، وأن الله سبحانه إذا أضل عبداً لم يكن لأحد سبيل إلى هدايته، كما قال تعالى:﴿ومن يضلل فلا هادي له﴾ [سورة الأعراف :١٨٦]. [(١)] »

ثم إن الله تعالى لو أراد ذلك لقال لنبيه: ليس عليك إثابتهم والأخذ بأيديهم يوم القيامة إلى الجنة، ويبدو أن الرجل أخذه إحساس بأن هذا التأويل لايقنعه هو فضلاً عن غيره فراح يبحث عن تأويل آخر فتخبط وفضح نفسه بقوله: «أو يريد بذلك ليس عليك إلا الدعاء [يعني الدعوة] فأما القبول فإليهم. [(٢)] » وهذا التأويل لايتناسب إطلاقاً مع آخر الآية ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ بل كان المناسب أن يقول: ولكنهم يهدون أنفسهم.

* قال تعالى:﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [سورة البقرة :٧] قال أهل اللغة والتفسير: «ختم على القلوب أقفلها، فلم تسع خيراً [(٣)] »

لقد «بين الله تعالى المانع لهم من الإيمان بقوله:﴿ختم الله ﴾ والختم: مصدر ختمت ختماً، فهو مختوم، ومختّم، شدد للمبالغة، ومعناه: التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لايدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لايوصل إلى ما فيه، ولا يوضع فيه غيرما فيه [(٤)] »

ومما يؤكد معنى هذه الآية ودلالته أن الله تبارك وتعالى قرره بألفاظ كثيرة في آيات عديدة، فورد بلفظ ''الطبع''كقوله تعالى:﴿وكذلك نطبع على قلوب المعتدين﴾

---

(١) «شفاء العليل» ص١٧٠

(٢) «متشابه القرآن» ١٣٧/١

(٣) ابن القطّاع : «كتاب الأفعال» ٢٩٥/١/ حيدر آباد الدكن/ دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٦٠هـ

(٤) القرطبي : المصدر السابق ١٨٦/١

[سورة يونس :٧٤] والطبع كالختم، قال ابن فارس: ((الطاء،والباء،والعين، أصل صحيح، مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعاً، ثم يقال: على هذا طبع الإنسان وسجيته، ومن ذلك طبع الله على قلب الكافر، كأنه ختم عليه حتى لايصل إليه هدى ولانور، ولايوفق لخير[1])) وورد بلفظ ''أكنة'' كقوله تعالى: ﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ [سورة الكهف :٥٧]

((والأكنة: الأغطية، جمع كنان، مثل الأسنة والسنان، والأعنة والعنان، كننت الشيء في كنّه إذا صنته فيه، وأكننت الشيء: أخفيته[2]))

هذا كله صريح في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، فهو سبحانه وتعالى خالق لهذا الضلال، والختم والوقر، فتحول بين العبد وبين الإيمان، إلا أنه سبحانه وتعالى لايفعل ذلك بعبده ابتداء لأول وهلة، بل يفعله لحكمة ولسبب، حيث يأمره بالإيمان، ويبينه له، فإذا تكررت الدعوة وتأكد البيان، والإرشاد، وأقيمت الحجة، ثم تكرر الإعراض والمبالغة في العناد، والكفر، فحينئذ يطبع على القلب، ويختم عليه، فلا يقبل الهدى بعد ذلك؛ إذ من المعلوم أن الكفر الأول لم يكن بختم وطبع، بل كان باختيار منه، فلو كان كل كافر مختوم القلب لم يهتد كافر قط، ويدل على هذا قوله تعالى:﴿**يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين**﴾ [سورة البقرة :٢٦] وقوله :﴿**وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم**﴾ [سورة النساء :١٥٥] وقوله تعالى: ﴿**فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لايهدي القوم الفاسقين**﴾ [سورة الصف :٥] وقوله :﴿**كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾ [سورة المطففين :١٤] وقوله تعالى:﴿**ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه**﴾ [سورة الكهف :٥٧] قال السعدي:((يخبر تعالى أنه لاأعظم ظلماً، ولاأكثر جرماً، من عبد ذكر

---

(١) ((معجم مقاييس اللغة)) مادة [ط ب ع]

(٢) القرطبي :المصدر السابق ٦/٤٠٤

بآيات الله وبيّن له الحق من الباطل، والهدى من الضلال، وخوّف ورهّب، ورغّب، فأعرض عنها، فلم يتذكر بما ذكر به، ولم يرجع عما كان عليه، ونسي ما قدمت يداه من الذنوب، ولم يراقب علام الغيوب...ولكن الله تعالى عاقبه بسبب إعراضه عن آياته، ونسيانه لذنوبه، ورضاه لنفسه حالة الشر، مع علمه بها أن سد عليه أبواب الهداية، بأن جعل على قلبه أكنة، أي: أغطية محكمة تمنعه أن يفقه الآيات، وإن سمعها فليس في إمكانه الفقه الذي يصل إلى القلب...إلى قوله: وأما هؤلاء الذين أبصروا ثم عموا، ورأوا طريق الحق فتركوه، وطريق الضلال فسلكوه، وعاقبهم الله بإقفال القلوب، والطبع عليها، فليس في هدايتهم حيلة ولاطريق[(1)]» قلت: وهذا الختم هو الانتقام الذي ذكره تعالى في قوله: ﴿**ومن أظلم ممن ذكربآيات ربه ثم أعرض عنها إنا من المجرمين منتقمون**﴾[سورة السجدة: ٢٢]. والختم والطبع من الأمور الواضحة المحكمة، لكن المعتزلة لما وجدوه يقرر ما يخالف معتقدهم في القدر راحوا يؤولونه تأويلات بعيدة فاسدة، يقول القاضي عبد الجبار:«وقد يراد به الحكم عليه بأنه لاينتفع بما سمعه،كما يقال فيمن نوظر وبين له طويلاً: ختمت عليك، أي: لاتفهم.. إلى أن قال: ويجب أن يحمل على أن المراد أنه علّم على قلوبهم بعلامة تعرف بها الملائكة أنهم من أهل الذم، كما كتب في القلوب الإيمان لكي تعلم الملائكة أنهم من أهل المدح[(2)]» وقال غيره: «لاختم ولاتغشية ثَمَّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز[(3)]»

أما هذا القول فقد تولى الإجابة عليه أهل العلم فقال القرطبي :« في هذه الآية أدل دليل، وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال، والكفر والإيمان، فاعتبروا أيها السامعون، وتعجبوا أيها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق إيمانهم،

---

(١) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» ٥/٥٢-٥٣

(٢) «متشابه القرآن» ١/٥١،٥٢

(٣) «الكشاف» ١/٢٦

وهداهم؛ فإن الختم هو الطبع فمن أين لهم الإيمان ولو جهـدوا، وقـد طبـع علـى قلوبهـم، وعلى سمعهم، وجعل على أبصـارهم غشـاوة فمتـى يهتـدون؟ومـن يهديهـم مـن بعـد ا لله إذاأضلهم وأصمهم، وأعمى أبصارهم **﴿ومن يضلل ا لله فما له من هاد﴾** [سورة غافر :٣٣] وكان فعل ا لله ذلك عدلاً فيمن أضلـه وخذلـه؛ إذ لم يمنعـه حقّـاً وجـب لـه فـتزول صفـة العدل، وإنما منعهم ما كان له أن يتفضل به عليهم لاما وجب لهـم، فـإن قـالوا: إن معنـى الختم والطبع والغشاوة التسـمية والحكـم والإخبـار بـأنهم لايؤمنـون لاالفعـل. قلنـا: هـذا فاسد؛ لأن حقيقة الختم والطبع إنما هو فعل مايصير به القلب مطبوعـاً مختومـاً، لايجوز أن تكون حقيقته التسمية والحكم، ألا ترى أنه إذا قيل: فـلان طبـع الكتـاب وختمـه، كـان حقيقته أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعاً مختوماً، لا التسمية والحكم، هذا ما لاخـلاف فيـه بـين أهـل اللغـة، ولأن الأمـة مجمعـة على أن ا لله تعـالى قـد وصـف نفسـه بـالختم والطبع[١] على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهـم، كمـا قـال تعـالى: **﴿بـل طبـع ا لله عليهـا بكفرهم﴾** [سورة النساء :١٥٥] وأجمعت الأمة على أن الطبع والختم على قلوبهـم مـن جهـة النبي عليه السلام والملائكة والمؤمنين ممتنع، فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكـم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنون؛لأنهم كلهم يسمون الكفار بأنهم مطبـوع علـى قلوبهـم وأنهم مختوم عليها، وأنهم في ضلال لايؤمنون، ويحكمون عليهـم بذلـك، فثبـت أن الختـم والطبع هومعنى غير التسمية والحكم، وإنما هو معنى يخلقه ا لله في القلب يمنـع مـن الإيمـان به»[٢]

ثم ما فائدة أن يخبرنا ا لله بعلم الملائكة بأن هؤلاء من أهل الـذم؟ ونحـن نعلـم مـن القرآن والسنة أن الكفار من أهل الذم، فعلم الملائكة بذلك من باب أولى؛لأنهم هـم الذين يكتبون أعمالهم، قال ابن القيم:«وأنه لايقال في لغة من لغات الأمم لمن أخبر عن غيره بأنه

(١) يعني أنه تعالى أسند هذا الفعل إلى نفسه .

(٢) المصدر السابق ١/١٨٦-١٨٧

مطبوع على قلبه، وأن عليه ختماً أنه قد طبع على قلبه، وختم عليه، هذا كذب على اللغات وعلى القرآن.[1]»

هذه نماذج قليلة بالنسبة لما عند المعتزلة من تحريف وتأويل فاسد لنصوص الصفات والقدر، ونكتفي بها؛لأن المقصود ذكر منهجهم وضرب الأمثلة على تطبيقاتهم، وقبل إقفال هذا المبحث لابد من التنبيه على أن هؤلاء المعتزلة لايقولون بمجرد حرية الاختيار والفعل، بل يعترفون بأنهم خالقون لأفعالهم، وليس هذا تقولا من أهل السنة كما يزعم البعض، وقد يأخذك الفزع عندما تقف على قول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى: ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ [سورة المؤمنون :١٤] أنه «يدل على أن غيرا لله يصح منه الفعل والخلق.[2]» وهذا بطلانه واضح، قال الراغب: «وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه وبين غيره: ﴿**أفمن يخلق كمن لايخلق أفلاتذكّرون**﴾ [سورة النحل :١٧] وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال كعيسى حيث قال: ﴿**وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني**﴾ [سورة المائدة :١١٠] والخلق لايستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: **أحدهما**: في معنى التقدير، كقول الشاعر:

فلأنت تفري ماخلقت وبعـ ★ ض القوم يخلق ثم لايفري

والثاني: في الكذب، نحو قوله: ﴿**وتخلقون إفكاً**﴾ [سورة العنكبوت :١٧] إن قيل: قوله تعالى: ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق، قيل: إن ذلك معناه: أحسن المقدرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون

(١) «شفاء العليل» ص١٩١

(٢) «متشابه القرآن» ٢/٥١٥

أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فاحسب أن ههنا مبدعين وموجدين فالله أحسنهم إيجاداً على ما يعتقدون.»[1]

وقال الآلوسي: «ولايصح تفسيره بالإيجاد عندنا إذ لاخالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير، والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالا، فالخالق الموجد متعدد عندهم»[2]

وبهذا تعلم أن الخلق في اللغة له ثلاثة معان: ١- الإبداع والإيجاد الخاص بالله تعالى ٢- التقدير والصنع الذي يكون بتركيب المواد، ٣- الخلق بمعنى الكذب، وأن المعنى يتحدد بحسب من يضاف إليه الخلق، وبحسب السياق والقرائن.

المبحث الخامس

موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم:

لقد بذل السلف الصالح من أهل السنة والجماعة جهوداً جبارة في الرد على هؤلاء العقلانيين ردوداً علمية عظيمة تؤكدها تلك المواقف الثابتة التي تزول الجبال ولاتزول تجاه المعتزلة أيام كانت لهم السلطة والدولة، ومارسوا ضد أهل الحق ألواناًمن التعذيب والاضطهاد، فلم يزدهم ذلك إلا ثباتاً على الحق، وصبراً في سبيل نصرة دين الله، يقول الشيخ محمد عبده: «تفرقت السبل بأتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما لاق[3] بعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعاً إلى أوليات العقل، وما كان سراباً في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين مالاينطبق على أصل من أصول النظر..وأيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة، وابتدأ

---

(١) «المفردات في غريب القرآن» ص١٥٧، والبيت المذكور في النص لزهير بن أبي سلمى يمدح هرم بن سنان

(٢) «روح المعاني» ١٦/١٨، وانظر الطبري: المصدر السابق ٩/١٨

(٣) لاق أي: لصق، انظر «القاموس»

علماؤهم يؤلفون الكتب، فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتصمين بقوة اليقين، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين[1]»

وتلك المواقف الصارمة تجاه هؤلاء المبتدعة بدأت بظهور المعتزلة أيام واصل بن عطاء، ومن صورها:

- موقف الحسن البصري من واصل حيث طرده من حلقته العلمية.[2]

- موقف الإمام أحمد بن حنبل الذي تعرض للسجن والتعذيب على أيدي المعتزلة، ومع ذلك كان -رحمه الله- يفتي بأنه «لايصلى خلف القدرية والمعتزلة[3]»

- ومنه موقف الإمام مالك بن أنس -رحمه الله- وقد سئل عن تزويج القدري، فقال: ﴿**ولعبد مؤمن خير من مشرك**﴾ [سورة البقرة :٢٢١][4]

- وعن الإمام مالك عن عمه أبي سهيل قال: سمعت عمربن عبدالعزيز يقول في القدرية: «أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا، قال أبو سهيل: وذلك رأيي، قال مالك: وذلك رأيي.[5]»

- «قال رجل للإمام عبد الله بن إدريس: ياأبا محمد إن قبلنا ناساً يقولون: إن القرآن مخلوق، فقال: من اليهود؟ قال: لا. قال: فمن النصارى؟ قال: لا. قال: فمن المجوس؟ قال: لا. قال: فممن؟ قال: من الموحدين، قال: كذبوا هؤلاء ليسوا بموحدين، هؤلاء زنادقة، من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق، ومن زعم أن الله مخلوق فقد كفر، هؤلاء زنادقة، هؤلاء زنادقة[6]»

---

(١) «رسالة التوحيد» ص١٥/ القاهرة/ مطبعة المنار ط١٣٥١/٦هـ/ تعليق: محمد رشيد رضا

(٢) انظر «الفرق بين الفرق» ص١١٨، و«سير النبلاء» ٤٦٤/٥

(٣) «السنة» لعبد الله برقم ٨٣٣، واللالكائي: المصدر السابق برقم١٣٥٤ بإسناد صحيح .

(٤) ابن أبي عاصم: المصدر السابق برقم١٩٨، واللالكائي: برقم ١٣٥٢ بإسناد صحيح .

(٥) «السنة» لابن أبي عاصم برقم ١٩٩

(٦) «السنة» لعبد الله برقم٢٩-أ ، واللالكائي: برقم ٤٣٢ وإسناده صحيح .

- «وعن معاذ بن معاذ قال: صليت خلف رجل من بني سعد ثم بلغني أنه قـدري، فأعدت الصلاة بعد أربعين سنة، أوثلاثين سنة[1]» عن أبي عوانة قـال:«مـا رأيـت عمـرو ابن عبيد ولاجالسته قط إلا مرة واحدة، فتكلـم وطـول ثـم قـال حـين فـرغ: لونـزل مـن السماء ملك مازادكم على هذا، فقلت : غيري من عاد إليك[2]»

وهذا التصرف يدلك على أن هؤلاء الأئمة كانوا يتثبتون من بدعية الرجـل ومتـى ظهرت لهم هجروه، وقاطعوه، إن لم يكن أمل في رجوعه، فرحمهم ا لله .

- عن عبد الوهاب بن الخفاف قـال: «مـررت بعمـرو بـن عبيـد وحـده، فقلـت: مالك؟ تركوك؟ قال: نهى الناس عني ابنُ عـون فـانتهوا[3]» رحـم ا لله ابـن عـون، هكـذا يكون السني الجادّ تجاه المبتدع الداعي الذي لاأمل في ازدجاره.

* وعن عدي بن الفضل قال: «كلمت يونـس بـن عبيـد في عبـد الـوارث، فقـال: رأيته على باب عمرو بن عبيد جالساً لاتذكره لي[4]»

* وعن قريش بن أنس قال :سمعت عمروبن عبيد يقـول: «يؤتـى بـي يـوم القيامـة فأقام بين يدي ا لله، فيقول لي: أنت قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلتـه، ثـم أتلـو هذه الآية ﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم**﴾ [سورة النساء :٩٣] فقلـت-وليـس في البيت أصغر مني-: أرأيت إن قال لك :أنا قلت:

﴿**إن ا لله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشـاء**﴾ [سورة النساء :٤٨]

من أين علمت أني لاأشاء أن أغفر لهذا؟ فما رد علي شيئاً[5]»

---

(١) «السنة» لعبدا لله برقم ٨٣٩، واللالكائي برقم ١٣٥٥.

(٢) «السنة» برقم ٩٧٠، وابن حبان «المجروحين» ٧١/٢ وإسناده صحيح .

(٣) «ميزان الاعتدال» ٢٧٤/٣

(٤) «السنة» لعبدا لله برقم ٩٨٣

(٥) رواه العقيلي :المصدر السابق ٢٨١/٣ بإسناد صحيح، وهو في «الميزان» ٢٧٧/٣

هذه المواقف السلفية الحازمة الثابتة كما رأيت مبنية على منهج واضح في كراهة البدعة والمبتدعين، والحرص على النصح والتحذير من أن تنتشر هذه البدع وتسري إلى من هم في عافية منها.

- عن عاصم الأحول قال: ((جلست إلى قتادة فذكر عمروبن عبيد فوقع فيه، فقلت: لاأرى العلماء يقع بعضهم في بعض، فقال ياأحول أولا تدري أن الرجل إذا ابتدع فينبغي أن يذكر حتى يحذر..[1]))

هذا طرف من مواقف أهل السنة تجاه أهل الاعتزال منذ نشأته، وتلك فتاواهم في حقهم، ونصائحهم وتحذيراتهم لأصحابهم من المعتزلة، ولم يكن ذلك محصوراً في مجرد تصريحات شفهية، وبيانات كلامية، لكن أضافوا إلى ذلك مصنفات غاية في الدقة والموضوعية والروعة، ومن مصنفاتهم في الرد على المعتزلة ما يأتي[2]:

١- أكثر ردودهم على الجهمية تتضمن ردوداً على المعتزلة أيضاً لتقارب المنهجين في كثيرمن المباحث، واتحادهما فيما يتعلق بأصول التأويل الفاسد .

٢- ((رسالة الرد على القدرية)) لأمير المؤمنين عمربن عبد العزيز ت١٠١هـ رحمه الله- [أخرجها أبو نعيم في الحلية ٣٤٦/٥-٣٥٣]

٣- ((الرد على القدرية)) لإسماعيل بن حماد ت٢١٢هـ [ذكره في كشف الظنون ٨٣٩/١] وتصنيفه في الرد على القدرية يؤكد ما ذكره بعض أهل العلم من أن استجابته في محنة خلق القرآن كانت عن تقية شرعية، لاعن اعتقاد.[3]

٤- ((رسالة في أن القرآن غير مخلوق)) لأبي إسحاق الحربي ت٢٨٥هـ [طبعت]

٥- ((الرؤية)) لأبي بكر أحمد بن إسحاق الصبغي ت٣٤٢هـ [طبع]

---

(١) أسنده العقيلي في ((الضعفاء)) ٢٨٠/٣، واللالكائي برقم١٣٧٢، وهو في ((السير)) ٢٧٣/٣

(٢) سأذكر البيانات عن المصنفات في أصل البحث، تجنباً لتكثير الحواشي .

(٣) انظر ((الميزان)) ٣٩٨/١-٣٩٩

٦- ((الرؤية)) لأبي أحمد العسَّال ت٣٤٩هـ [ذكره الذهبي في السير١٦/١١]

٧- ((الرؤية)) لعلي بن عمر الدارقطني ت٣٨٥هـ [حققه د. سليم الأحمدي- رسالة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية]

٨- ((الرد على القدرية)) لابن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ [ذكره في السير١٧/١١]

٩- ((رؤية الله)) لابن النحاس ت٤١٦هـ [طبع بتحقيق محفوظ الرحمن]

١٠- ((الرد على القدرية)) لأبي المظفر السمعاني ت٤٨٩هـ [ذكره حفيده في الأنساب ٣/٢٩٩]

١١- ((الانتصار في الرد على القدرية الأشرار)) ليحيى بن سالم العمراني ت٥٥٨هـ [حققه د. سعود الخلف رسالة علمية في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية]

١٢-((رؤية الباري)) للذهبي ت٧٤٨هـ [ذكره في مقدمة سير النبلاء ١/٧٦]

أما الشيخان الحافظان السلفيان ابن تيمية، وابن القيم فقد أشبعا موضوع الرد على تأويلات المتكلمين-وخاصة المعتزلة- إشباعاً لامزيد عليه، وذلك في عامة مصنفاتهما الكثيرة، نسأل الله أن يوفقنا وإخواننا الموحدين للثبات على السنة، ويجنّبنا سبل الابتداع والزلل .

هذا: وهناك مسألة ذات صلة بما نحن فيه أختم بها هذا المبحث، وهي هل المعتزلة موجودون اليوم؟

يرى بعض الباحثين أن الجهمية والمعتزلة من الطوائف التي عاشت في الساحة الإسلامية ردحاً من الزمن ثم اختفت، وأن مناقشة أفكارهم وعقائدهم صراع مع الرميم يتنزه عنه العقلاء، فنجد بعضهم يعقد في كتابه مبحثاً بعنوان: "من أسباب اضمحلالهم" فيذكر بعض الأسباب، ثم يقول: ((ولعل مما عجَّل بانقراضهم كثرة اختلافاتهم [1])) ويقول آخر: ((إذا كان الإسلام لايتعارض مع العقل فما المدى الذي يسمح فيه للتفكير العقلي في أصول الدين، حتى لاتتكرر مأساة اختفاء المعتزلة)) ويقول: ((قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر)) ثم يطمئن نفسه بأن تراث المعتزلة باق فيقول: ((وقد قام الإمام المنصور با لله عبد ا لله بن حمزة بن سليمان ت٦١٤هـ أحد أئمة الزيدية باليمن بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التي توافق مذهب الزيدية، وخاصة مؤلفات المعتزلة، بذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها، تراث المعتزلة [2]))

ويقول د.يوسف القرضاوي- مقلّلاً من أهمية بقاء الحوارمع المتكلمين المؤولة- : ((ولهذا قلت لإخواننا العلماء في قطر والمملكة العربية السعودية حين سمعت بعضهم يجادل في قضية الصفات بين السلف والخلف ،وما فيها من جدل وكلام طويل الذيول: إن المعركة اليوم ليست مع الأشاعرة ولامع الماتريدية، ولاالمعتزلة والجهمية، إن معركتنا الكبرى مع الملاحدة الذين لايؤمنون بإله ولانبوة، ولاكتاب، ليست معركتنا مع الذين

---

(١) أبو لبابة حسين: المصدر السابق ص١٥٥-١٥٨

(٢) د.أحمد محمود صبحي :((مباحث في علم الكلام)) ص٨٤٢، ٣٨٧، ٣٩٣ على التوالي، والأقبية: جمع قَبْو، بناء تحت الأرض تنخفض حرارته في الصيف. [المعجم الوسيط ٧١٣/٢]

يقولون عن الله: ليس له مكان، بل مع الذين يقولون: ليس له وجود، وعلينا أن نخلقه كما قال أحدهم! ليست معركتنا مع الذين يؤولون صفات الله تعالى، بل مع الذين يجحدون الله بالكلية، وأي تحويل للمعركة عن هذا الخط يعتبر توهيناً للصف، وفراراً من الزحف، وإعانة للعدو.

ومن الإنصاف أن أقول:إني وجدت تجاوباً رائعاً من علماء قطر، والمملكة العربية السعودية نحو هذا الاتجاه، فيما عدا القليل منهم.[(1)] »

أقول: هذا كلام غير مقبول لأمور: **الأول:** أن هذا التوجه الأُحادي الانتقائي تجاه الملل والنحل الضالة ينافي المنهج الإسلامي القويم الذي بعث الله به رسله، والذي يقضي بوجوب إقامة الدين الحق، ومحاربة كل ملة أونحلة ضالة مخالفة للدين، قال تعالى :﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾ [التوبة:٣٣ والفتح:٢٨]

الثاني: مقتضى هذا القول: أن المعركة ليست بيننا وبين اليهودية والنصرانية المحرَّفتين باعتبار أهلهما مقرين بوجود الله، وهذا ضرب من الإرجاء خطير.

الثالث: مما يقرب هذا اللازم أن كلام القرضاوي هذا-وإن كان غريباً لدى سائر المسلمين-ليس غريباً على منهج المدرسة التي ينتمي إليها،فقد بنى هذا الكلام-كما يبدولي-على أساس حاول شيخه البنّا إقامته منذ مدة طويلة، حيث ألقى في ١٩٤٦/٣/٥م كلمة أمام ''اللجنة الأمريكية البريطانية'' التي كانت تجول حول العالم العربي بخصوص تمييع قضية فلسطين،والعمل على تهجيراليهود إليها، ألقى الشيخ البنا كلمته أمام هذه اللجنة باعتباره ممثّلاً للحركة الإسلامية، جاء فيها: «الناحية التي سأتحدث عنها نقطة بسيطة من الوجهة الدينية، إلا أن هذه النقطة قد لاتكون مفهومة في العالم الغربي، فأريد أن أوضحها باختصار فأقرر أن خصومتنا لليهود ليست دينية؛ لأن القرآن الكريم حضَّ

(١) «وجود الله» ص٦

على مصافاتهم ومصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن تكون قومية، وقد أثنى عليهم، وجعل بيننا وبينهم اتفاقاً:

﴿**ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن**﴾ [سورة العنكبوت :٤٦] وعندما أراد القرآن أن يتناول مسألة اليهود تناولها من الوجهة الاقتصادية والقانونية، قال تعالى:﴿**فبظلم من الذين هادوا حرَّمنا عليهم طيبات أحلت لهم**﴾ [سورة النساء :١٦٠] [(١)]»

وقال الشيخ البنّا-في مؤتمرصحفي عقد في ١٩٤٨/٩/٥م للاحتفال بمرور ٢٠عاماً على إنشاء الجماعة-:«وليست حركة الإخوان المسلمون موجَّهة ضد عقيدة من العقائد،أو دين من الأديان أو طائفة من الطوائف، إذ أن الشعور الذي يهيمن على نفوس القائمين بها أن القواعد الأساسية للرسالات جميعاً قد أصبحت مهددة الآن بالإلحادية، والإباحية وعلى الرجال المؤمنين بهذه الأديان أن يتكاتفوا ويوجهوا جهودهم إلى إنقاذ الإنسانية من هذين الخطرين الزاحفين [(٢)]»

من تأمل هذا الكلام أدرك أن القرضاوي هنا يعي ما يقول، وأن كلامه جار على تعليمات تلقّاها من مثل هذه التصريحات الغريبة التي تنافي مبدأ الولاء والبراء في الإسلام. وكيف يقال: إن ذم اليهود في القرآن محصور في الحيثية الاقتصادية والقانونية مع قوله تعالى:﴿**وقالت اليهود عزيرابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون★اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لاإله إلا هو سبحانه عما يشركون**﴾ [سورة التوبة :٣٠-٣١]

والحق الذي لاريب فيه أن المعتزلة-وإن رحلت بأعلامها ومشاهيرها-فقد بقي الاعتزال بكل معانيه وصوره، بقي الاعتزال تحت فرق تسمت بأسماء أخرى، وبقي

---

(١) محمود عبد الحليم :«الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ» ١/٤٠٩-٤١٠/الإسكندرية/١٤٠٦هـ

(٢) عباس السيسي :«في قافلة الإخوان المسلمون» ١/٢٦٢-٢٦٣/الإسكندرية/ط٢/١٤٠٧هـ

بمناهجه وأصوله تحت أشخاص ينتسبون إلى السنة بألسنتهم، يقول محمد أبو زهرة- وهو يقر بوجود فكرالمعتزلة منشوراً بين المفكرين-:((نعم إن المسالة[1] محّصت ودرست بعد ذلك من الأخلاف، ورأى كثيرون من مفكري الإسلام رأي المعتزلة، ولكن لم يكن ذلك نتيجة للاضطهاد، بل كان نتيجة لمناظرات العلماء، وما نشره المعتزلة من رسائل، ولوترك الأمر على رسله من غيراضطهاد لانتشرت فكرة المعتزلة أكثرمما انتشرت، وما لُوِّث تاريخهم بذلك الاضطهاد[2]))

هنا نلاحظ أن أبازهرة يرى أن اللوثة الوحيدة التي لحقت بفكر المعتزلة وحدَّت من انتشاره هي طريقتهم في نشرأفكارهم بالقوة، وأنه لولاذلك الأسلوب لانتشرأكثر، ومعنى الانتشارأكثر أن يكتسح هذا الفكر جميع أقطار العالم الإسلامي، وإلا فقد انتشر فكرهم انتشاراً فاحشاً، ولنسمع ما يقوله جمال الدين القاسمي في هذا الموضوع: ((هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالاً، وأكثرها تابعاً، فإن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية، والشامية، والبلاد الفارسية، ومثلهم الزيدية في اليمن؛ فإنهم على مذهب المعتزلة في الأصول-كما قاله العلامة المقبلي في''العلم الشامخ''[3]-وهؤلاء يعدون في المسلمين بالملايين، وبهذا يعلم أن الجهمية المعتزلة ليسوا في قلة فضلاً عن أن يظن أنهم انقرضوا، وأن لافائدة في المناظرة معهم، وقائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان، ومذاهب أهلها.[4]))

هذا ما يتعلق بانتشارهم ضمن الفرق البدعية الأخرى كالزيديةوالرافضة، وغيرهم، وأما الجانب الآخر والخطير فهو انتشار فكرهم داخل المعسكر السني بواسطة أقوام

---

(١) يعني مسألة خلق القرآن

(٢) ((تاريخ المذاهب الإسلامية)) ١/١٥٩

(٣) انظر((العلم الشامخ)) ص١٢-١٣/بيروت/دارالحديث ط٢/١٤٠٥هـ

(٤) ((تاريخ الجهمية والمعتزلة)) ص٥٦

مفتونين بالمنهج العقلاني، ولنأخذ مثالين من هذا الصنف علماً بأنهم كثيرون في عصرنا حتى قامت معاهد فكرية تتبنى منهج عقلانية المعتزلةفي التعامل مع النصوص الشرعية.

الأول: الشيخ محمد الغزالي الذي يعتمد على المنهج العقلاني في أكثر كتبه، ويظهر ذلك أكثر في كتابه الموسوم ب"السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث".

واعتزاليات الغزالي تبدو لقارئ كتابه المذكور من ركوبه صهوة العقل في رد كثير من النصوص الثابتة، ومن موقفه من نصوص القدر حيث يؤولها إلى الاختيار المطلق كما يقول المعتزلة، وإليك نتفاً من ذلك الكتاب:

* يقول الغزالي: ((والقول بأن كتاباً سبق بذلك [يعني بمصير الإنسان] وأنه لاحيلة لنا بإزاء ما كتب أزلاً هذا كله تضليل وإفك[1]))

وقال: ((ومن ثم فإننانتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم:((**فوالذي لاإله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار..الخ**)) إذاكان الحديث المذكور تنويهاً بشمول العلم الإلهي، وأن بدايات بعض الناس قد تكون مخالفة لنهاياتهم فلا بأس من قبوله بعد الشرح المزيل للبس المبطل للجبر،أما المعنى القريب للحديث فمردود يقيناً[2]))

والمثير هنا مطابقة نظرالغزالي مع نظرالنظام في رد هذا الحديث حيث نسب راويه ابن مسعود ﷺ إلى الكذب، وعدّ مدلوله من الجبر، فرد عليه العلامة ابن قتيبة رداً بليغاً[3]

(١) ((السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)) ص١٤٥/بيروت/دار الشروق/١٤٠٩هـ

(٢) ((السنة النبوية)) ص١٤٥-١٤٦، والحديث المذكور رواه البخاري ٤٢٤/٢ ح٣٢٠٨، ومسلم ٢٠٣٦/٤ ح٢٦٤٣

(٣) انظره في ((تأويل مختلف الحديث)) ص٢١-٢٢

قال الدكتورربيع بن هادي: «أي أنه إن انقاد له الحديث ذليلاً إلى مذهب المعتزلة البعيد فلا بأس به، تفضلا من الغزالي وتكرماًعلى الحديث المسكين، وإن أبى واستعصى عليه فلا يفهم منه إلا ما فهم أهل السنة والجماعة فمردود يقيناً[1]»

وعلى هذا السبيل المعوج سار الغزالي في هذا الباب، فيصف أحاديث القدر بأنها «لاتخدم إلا مبدأ الجبر» ويقول عن هذه الأحاديث: «إن متونها تقفنا أمامها واجمين لنبحث عن تأويل لها أومخرج» ثم في آخر كتابه يطلق مدفع النصر، ويصفق لنفسه قائلاً: «وقد استطعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى[2]»

المقصود: أن فكرهذا الرجل امتداد لفكر المعتزلة من حيث تقديم العقل على كل شيء ممثلاً في موقفه من نصوص القدر وغيرها، فليكن قارئ كتبه -وخصوصاً كتابه ''السنة النبوية''- على حذر من السقوط على أم رأسه؛ فإنها مليئة بالبلاوي والطامات، والله المستعان .

الثاني: علي مصطفى الغرابي في كتابه ''تاريخ الفرق الإسلامية'' والغرابي - حسب ما هو مكتوب على طرة كتابه - أستاذ في كلية الشريعة بمكة المكرمة، والكتاب لايعبر عنوانه عما في داخله؛لأنه في الحقيقة كتاب في فضائل المعتزلة، ومزايا الاعتزال، ونصيب الفرق الأربع الأخرى المذكورة فيه ضئيل جداً[3].

ومن قرأ هذا الكتاب بتأمل لايأخذه أدنى شك بأن الرجل من المعتزلة -وليس بمجرد متعاطف معهم- لما يحتويه من الثناء على المعتزلة والمبالغة في ذلك، ووصم غيرهم بالألقاب،وتبني أصولهم بكل صراحة،وإليك نتفاً من ذلك حتى تقف على الحقيقة

---

(١) «كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها» ص١٩٥/ المدينة/مكتبة ابن القيم/١٤١٠هـ

(٢) المصدر السابق ص١٥٧،١٥٨،١٦٠ على التوالي .

(٣) حيث تناول الجهمية في ١٨صفحة، والخوارج في ٢٠صفحة، والشيعة في ١١صفحة، والمشبهة في ١٣صفحة، والمعتزلة في ٢٢٣صفحة غالبها إشادة وتمجيد .

بنفسك: **حسن ظنه بالمنهج العقلاني** وسوء ظنه بالنصوص الشرعيةوقدرتهاعلى بيان الحق وتجليته: يقول الغرابي-تحت عنوان''الحكم على واصل''-:((إنه يكفي في حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة) صاحبة الأبحاث الكلامية، والتي تركت للمسلمين تراثاً فلسفياً له قيمته، والتي فتحت أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي، مما جعل أصحاب الديانات الأخرى يقفون عن هجوم هذه العقيدة الجديدة، والذين كانوا يريدون أن يثأروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامي، فلما رأى منهم المعتزلة هذا الأمر مرنوا على أساليبهم وأتقنوها، وحاربوهم بمثل سلاحهم، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما انقطعت غارات المخالفين عن هذا الدين؛ لأنهم لايؤمنون بهما.[1]))

قلت: هذه خدعة طالما أثارها العقلانيون، فكأن القرآن الكريم حين نزل كان يخاطب أناساً مؤمنين و لم يخاطب الكفار والدهريين الذين لايؤمنون بشيء وراء الحس، ويقنع أحبار اليهود حتى أسلم الكثيرمنهم، إن الهجمات والغزوات الفكرية والشبهات العقدية التي شنها أعداء الإسلام لم تبدأ مع ظهورالمعتزلة، بل بدأت مع ظهور الإسلام، وقددحضها القرآن كلها و لم تكن هناك فلسفة،ولامنطق كلامي، فالقرآن كماأنه خطاب للقلوب والعواطف والأرواح كذلك خطاب للعقول السليمة، وشفاء للمريضة؛لأن منزّله سبحانه هو الخبير بجميع ماكان وما يكون من الأدواء، ولكن الذي يعرف ذلك ويستفيد منه هوالمؤمن الحسن الظن بالقرآن، قال تعالى:﴿**ونُنزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين إلا خساراً**﴾ [سورة الإسراء :٨٢] ومن لم يهتد بهدي القرآن والسنة فلا هداية له ﴿**فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون**﴾ [سورة الجاثية :٦] ﴿**لوأنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون**﴾ [سورة الحشر :٢١]

---

(١) ((تاريخ الفرق الإسلامية)) ص١٠١

كم حكت لنا كتب السنن والتاريخ والسير عن أحوال قوم من الجبابرة الطغاة دخل الإيمان بشاشة قلوبهم بسماع آيات من القرآن الكريم وهذه كتب السير والتواريخ بين أظهرنا لاتخبرنا عن فيلسوف عقلاني واحد أسلم بسبب جدل المعتزلة ومناظراتهم.

تبرمه من عداوة أهل السنة لعمرو بن عبيد: بعد أن ذكر العديد من المناقب والمزايا التي زعمها لعمرو تحت عنوان''صفاته'' عقد الغرابي عنواناً نصه:''عداوة أهل السنة له''

ومما قال فيه: «إنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد أهل السنة قد أكثروا من ذم عمرو، وناصبوه العداء، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته[(١)]» ثم وصف عمراً بقوله:«كان يميل إلى التحرر من كل شيء ...يحب التحرر من النصوص إذا وجد منفذاً ينفذ منه إلى العقل، لايتورع عن أن يخطِّئ صحابيّاً، أوينتقد آخر ويرد روايته، وهذا مما جعله هدفاً لنقد المحدثين وتحاملهم عليه[(٢)]» هل هذا هو التحامل علماً بأن معناه: «الجور وعدم العدل[(٣)]»

واصل بن عطاء عنده إنسان كامل: قال:«وعلى كل حال إذا فتشنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيها ذروة الكمال[(٤)]» هكذا في جميع النواحي !

ومما يؤكد ذلك كله وصفه أهل السنة بالإرجاء، فقال عن مرتكب الكبيرة: «والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً.» وقال أيضاً:«وقالت المرجئة: هو مع فسقه وفجوره مؤمن[(٥)]» ويؤكده قوله-بعد أن ساق أقوال المعتزلة مسانداً لها-:

---

(١) الغرابي : نفس المصدر ص١٠٨

(٢) نفس المصدر ص١١٩-١٢٠

(٣) «المعجم الوسيط» ١٩٩/١

(٤) نفس المصدر ص١٠٣

(٥) نفس المصدر ص٨٦،٨٩

«هذا بعض ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم، وذكرنا طرفاً منه لعالم أشعري لنبيِّن الفرق بين ما يكتبه معتزلي عن معتزلي، وأشعري عن معتزلي حتى نأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين للفرق بحرص واحتياط، وحتى لانقع فيما وقعوا فيه، ونخدع بما خدعوا به»[1]

وهذا الذي قاله تلبيس، أما أولاً: فإنه لم يذكر فيما ساقه غير الدفاع العاطفي المجرد عن الاستدلال، وأما ثانياً: فليس اعتماد أهل السنة في نقدهم المعتزلة على ما ينقله المؤرخون، بل ردوا عليهم وهم حاضرون، وردوا عليهم من خلال كتبهم،ومقالاتهم التي نشروها؛لأنها موجودة،فليس هناك خادع ولا مخدوع إلا من انتصر للبدعة، ودافع عن الباطل، وهل يبقى بعد هذا كله من يشكك في وجود المعتزلة بكل أصولها بين أظهرنا، أو أن الحق قد انبلج، وطلعت شمسه لذي عينين ؟

---

(١) نفس المصدر ص٧٢

الفصل الرابع

في جناية تأويلات الكلابية، والأشعرية،والماتريدية على العقيدة والرد عليها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في التعريفات والأقوال .

المبحث الثاني: موازنة بين مناهج الكلابية، والأشعرية، والماتريدية .

المبحث الثالث: مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل .

المبحث الأول

في التعريفات والأقوال

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : التعريف بالكلابية، وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم .

المطلب الثالث: التعريف بالماتريدية .

المطلب الأول : التعريف بالكلابية، وذكر بعض أقوالهم :

لقد ارتبط اسم''الكلابية'' بأبي محمد عبد الله بن سعيد القطان[1] الملقب بابن كلاب؛ لأنه كان يرد على المعتزلة[2]،وكان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته فسمي بذلك[3]،كان بالبصرة، ولم يحرر المؤرخون تاريخ ولادته، إلا أنه عاش إماماً من أئمة المتكلمين، وقرر مذهبه من خلال دروسه التي لقنها طلابه أمثال داود الظاهري، والحارث المحاسبي، وتوفي ٢٤٠هـ واشتهر أصحابه بالكلابية .

ومن مقالات الكلابية:

١- كلام الله غير مخلوق [في الجملة] ٢- الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة.

٣- صاحب الكبيرة تحت المشيئة، ويخرج بإيمانه من النار إن عذّب .

٤- أفعال العباد مخلوقة.[4]

٥- الكلام عنده قديم أزلي، إلا أنه لايتصف بالأمر والنهي والخبر، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، وأنه مجرد معنى قائم بالنفس كالعلم والقدرة،[5] وليس له حروف ولاأصوات، ولاينقسم ولايتبعض، ولايتغاير،وأنه معنى واحد،وإنما سمي كلام الله سبحانه عربياً؛لأن الرسم الذي هو العبارة عنه عربي، وكذلك سمي عبرانياً؛لأن الرسم الذي هو العبارة عنه عبراني.[6]

---

(١) ذكر ضياء الدين الخطيب والد الرازي أنه أخو يحيى بن سعيد القطان كما في ((طبقات ابن السبكي)) ٣٠٠/١، وهو وهم كما بينه الحافظ في ((اللسان)) ٢٩١/٣

(٢) انظر: ((سير النبلاء)) ١٧٤/١١

(٣) انظر: ((طبقات ابن السبكي)) ٢٩٩/٢، و((اللسان)) ٢٩١/٣

(٤) انظر ذلك كله في ((مقالات الإسلاميين)) ص٢٩٨-٢٩٩

(٥) انظر ((المقالات)) ص٥١٧، ٦٠٤، و ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) ص٢٥٧

(٦) انظر: ((المقالات)) ص٥٨٤-٥٨٥، ونقله ابن تيمية عن الأشعري في ((درء التعارض)) ٣٢٢/٢

والذي حمل الرجل ومن تبعه على التفرقة بين الكلام النفسي الأزلي وبين الكلام من حيث كونه أمراً أونهياً، أن هذا الأخير -في زعمهم- حادث لتعلقه بمخلوقين محدثين، فلايصح عنده أن يكون قائماً بذات الله حتى لايكون سبحانه محلا للحوادث.(1)

٦- ينفي وجود صفات الأفعال فالكل عنده صفات ذات، لايتعلق شيء منها بالمشيئة،(2) وترتب على هذا أن قال:إن القرآن صفة ذاتية،ولم يسبقه أحد إلى هذا القول(3)

وإنما قال ابن كلاب ومن تبعه بالكلام النفسي نتيجة لمناظرتهم المعتزلة في مسألة الكلام، وخضوعهم لإلزاماتهم: نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الحافظ أبي نصر السجزي قوله:((فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لايخبرون أصول السنة، ولاما كان عليه السلف، ولايحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهي لاتوجب علماً، وألزمهم المعتزلة بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لايوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولابد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وماكان بهذه المثابة لايجوز أن يكون من صفات الله تعالى؛لأن ذات الحق لاتوصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية، حكم الذات، قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه،كما نقول:خلق الله

---

(١) انظر أحمد محمود صبحي :المصدر السابق ص٤٢٣، ٤٢٤

(٢) انظر ((المقالات)) ص١٦٩،١٧٩،١٨٠،١٨٢،٥٤٧، و((درء التعارض)) ٢/٦،٩،٩٩، و((اجتماع الجيوش الإسلامية)) ص٢٥٧

(٣) انظر ((سير النبلاء)) ١١/١٧٥

وعبد الله، وفعل الله.. فضاق بابن كلاب وأضرابه النفَس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمي كلاماً على المجاز، لكونه حكاية أوعبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم[1] »

٧- مفهوم الإيمان عند ابن كلاب هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، وليس العمل عنده من جملة الإيمان.[2]

ومما سبق نلاحظ: ١- أن ابن كلاب وافق السلف في أكثر مسائل الاعتقاد، ولذا وصف بأنه أقرب المتكلمين إلى السنة[3]،وذلك لأنه وافق السلف في إثبات الصفات إلا أنه جعلها جميعاً صفات لازمة كالحياة والعلم، ووافق الجهمية في إنكار ما يقوم بذات الله تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال[4].

٢- أن ابن كلاب يعد مخترع فكرة الكلام النفسي، وأن الذي يميزه عن غيره هو مسألة الكلام فقط.[5]

٣- أن مذهب الكلابية نشأ نتيجة لمناظرة المبتدعة كما نشأ مذهب الجهمية من قبل بالمناظرة، ولذا كره السلف إطلاق العنان للمناظرات من غيرضوابط، قال الإمام مالك ابن أنس لمن استأذنه في الرد على المبتدعة: «لايرد عليهم إلا من كان ضابطاً عارفاً بما يقول لهم، لايقدرون أن يعرِّجوا عليه، فهذا لابأس به، وأما غير ذلك فإني

---

(١) «درء التعارض» ٢/٨٤-٨٥ عن رسالة السجزي إلى أهل الزبيد .

(٢) انظر اللامشي : «التمهيد» ص١٢٩، وصبحي «مباحث في علم الكلام» ص٤٢٣،٤٢٤

(٣) انظر «منهاج السنة النبوية» ٢٧٧/٥ و«سير النبلاء» ١٧٥/١١

(٤) انظر «مجموع الفتاوى » ١٣١/١٢-١٥٤،٣٦٧

(٥) انظر «درء التعارض» ٢/٩٨-٩٩

أخاف أن يكلمهم فيخطئ فيمضوا على خطئه، أويظفروا منه بشيء فيطغوا ويزدادوا تمادياً على ذلك[1] »

٤)إنما يستنكر على ابن كلاب في مسألته الكلامية أمور وهي: أ- إثبات معنى واحد غير متعدد هو الأمر والنهي والخبر.

ب- جعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وإنما هو عبارة أوحكاية عنه.

ج- قوله:إن التوراة والإنجيل، والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبرعن التوراة بالعربية كان قرآناً،ومعنى ذلك أنه لافرق بين القرآن والتوراة وغيرهما من كتب الله.

د- قوله:إن الله لايتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلمه من خلقه كموسى ليس إلا إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكلم عنده هو خلق الإدراك فقط.

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية وذكر بعض أقوالهم :

الأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري البصري، ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل سنة ٢٧٠هـ ، وأخذ العلم عن أبي خليفة الجمحي، وأبي علي الجبائي، وزكريا الساجي، وطبقتهم، أمضى شطراً كبيراً من عمره في الاعتزال، «ولما برع في معرفته كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عَوارهم[2] » ولم ينتقل الأشعري من الاعتزال إلى مذهب السلف إلا بعد مروره بمذهب الكلابية باعتباره مذهباً يتخذ من الإثبات[في الجملة]منهجاً له، قائماً على مناقضة المعتزلة[3] .

---

(١) الشاطبي :«الاعتصام» ص٤٤/ الخبر/دار ابن عفان/ ١٤١٢هـ /ت: سليم الهلالي .

(٢) «سير النبلاء» ١٥/٨٦

(٣) وستعلم أن الأشاعرة المنتشرين في العالم اليوم ليسوا على مذهب الأشعري الذي صار إليه في آخر أمره .

وأما الأطوار التي مر بها الأشعري فيمكن ذكرها هنا بشيء من الإيجاز:

الطور الأول: أجمعت المصادر التي ترجمت للأشعري أنه عاش طوره الأول في الاعتزال ملازماً شيخه وزوج أمه الجبائي حتى بلغ الأربعين من عمره، ثم فارق الاعتزال لما لم يجد إجابات كافية عن الإشكالات التي كان يوردها على شيوخه، ويروى أنه رأى النبي ﷺ في المنام فأمره أن يلازم العقائد المروية عنه لأنها الحق فتحول عن الاعتزال.[1] فقد قال صاحب الفهرست-وهو من أقدم المصادر إلى زمن الأشعري-:((وكان معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل، وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقي كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لايرى بالأبصار، وأن الشر أنا أفعله، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، فخرج بفضائحهم ومعايبهم[2]))

الطور الثاني: ((كان أبو الحسن الأشعري لما رجع من الاعتزال سلك طريق أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب[3])) وابن كلاب جاء في زمان كان الناس فيه صنفين: أهل السنة والجماعة يثبتون الصفات كلها، والجهمية ينكرونها كلها، فجاء ابن كلاب وأثبت الصفات الذاتية، ونفى وجود صفات تتعلق بالمشيئة[4]، فقرر الأشعري هذه العقيدة لأنه لم يعرف غيرها، إذلم يكن خبيراً بالسنة والحديث،وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم، وتفسير السلف للقرآن[5]،ويمثل هذا الطوركتاب ((اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع)) الذي كان من الكتب التي دفعها إلى الناس بعد توبته، وإعلانه البراءة من

---

(١) انظر ((تبيين كذب المفتري)) ص٣٩-٤٠/ بيروت/ دار الكتاب العربي/ ١٣٩٩هـ

(٢) النديم ((الفهرست)) ص٢٥٧/ طهران/١٣٩١هـ /ت: رضا تجدد

(٣) ((شرح حديث النزول)) ضمن مجموع الفتاوى ٥/٥٥٦، وانظر ١٢/٤٩،١٦٥،٣٧٦،٥٨٣،و١٣/١٣١

(٤) انظر ابن تيمية ((موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)) ٢/٤-٥بهامش ((المنهاج)) نشر مكتبة الرياض.

(٥) انظر ((منهاج السنة النبوية)) ٥/٢٧٧

الاعتزال[١]. الطور السلفي: انتقل أبو الحسن الأشعري من مذهب ابن كلاب بعد أن عاش كلابياً لفترة لم يحددها المترجمون،إلى مذهب السلف في الإثبات،وفي هذا الطور ألف كتباً بين من خلالها عقيدته التي صار إليها، قال الحافظ الذهبي:« رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تُمرُّ كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولاتؤول[٢] » ويبدو أن الكتب المذكورة هي: كتاب ((الإبانة)) ورسالته إلى أهل الثغر، و((مقالات الإسلاميين)) و((الموجز الكبير)) [٣].

والمذهب المنسوب إلى الأشعري اليوم لايمثل إلا طوره الثاني الذي عاشه سالكاً طريقة ابن كلاب المركبة من كلام السلف وأصول الجهمية،[٤] ذلك لأن متأخري الأشعرية حسبوا الطور الثاني آخرأطوار أبي الحسن الأشعري، ومن هنا يطلق على الأشعرية بأنهم كلابية، فيصف ابن تيمية ابن كلاب بأنه إمام الأشعرية[٥]، وكبار الأشاعرة اعترفوا بهذا فيصفون ابن كلاب بأنه من شيوخهم[٦]، وأقر ابن فورك بأن ابن كلاب هو مؤسس أصولهم الأول[٧].

ومن مقالات الأشعرية المنتشرة اليوم في أنحاء العالم:

---

(١) انظر ((تبيين كذب المفتري)) ص٣٩

(٢) ((سير النبلاء)) ٨٦/١٥

(٣) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٢٠٣/١٢

(٤) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٤٧١/١٦

(٥) ((مجموع الفتاوى)) ٢٠٢/١٢

(٦) انظر البغدادي : ((أصول الدين)) ص١٠٤/تركيا/مطبعة مدرسة الإلهيات، والشهرستاني :((نهاية الإقدام)) ص٣٠٣ بغداد/ مكتبة المثنى/ ت:الفرد جيوم

(٧) انظر ((درء التعارض)) ١٢١/٦

١-اتفقوا على أن كلام الله تعالى أزلي قديم، وهو معنى واحد قائم بنفسه، وأن الكلام اللفظي-كالكتب المنزلة- يطلق عليه كلام الله مجازاً؛ لأنه عبارة أو حكاية عن المعنى القائم بالنفس.

٢- قالوا: إن كلام الله ليس بحرف ولاصوت، وهذا باطل لقوله ﷺ:((يَحْشُرُ اللَّـهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ [(١)]))

٣-قالوا: إن كلام الله باعتباره أزلياً قائماً بالنفس لايتعلق بمشيئته تعالى. وهذا أيضاً باطل لقوله تعالى:﴿ **إنما أمره إذا أرد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ [سورة يس:٨٢] فكلامه تعالى متعلق بإرادته، يتكلم متى شاء، بماشاء، كيف شاء.

٤- قالوا: إن كلام الله معنى واحد قديم[(٢)]، وهذا أيضاً باطل لقوله تعالى: ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾ [سورة الكهف :١٠٩] فكيف يكون كلامه معنى واحداً وهو غير متناه؟!

٥- اثبتوا لله سبع صفات هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وتنازعوا في صفتي الإدراك، والتكوين[(٣)].

٦-رفضوا إثبات الصفات الخبرية كعلوا لله واستوائه على عرشه، ونزوله، ومجيئه على ما يليق بجلاله، فلجأوا إلى تأويل ذلك كله.

---

(١) ((صحيح البخاري)) -كتاب التوحيد- باب قول الله تعالى﴿**ولاتنفع الشفاعة عنده إلالمن أذن له...**﴾

(٢) انظر في ذلك كله: ((تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل)) للباقلاني ص٢٨٤/ بيروت/١٤٠٧هـ ت: عماد الدين أحمد حيدر، و((الإنصاف)) له ص١٤٠/ مصر/ الخانجي ط٢/١٩٦٣م ت: الكوثري، و((الإرشاد)) للجويني ص١١، و((لمع الأدلة)) له ص٩٢/القاهرة/١٩٦٥م/ ت:فوقية حسين محمود،و((التبصير)) للإسفراييني ص١٦٧/بيرزت/١٤٠٣هـ/ ت:كمال يوسف الحوت، و((قواعد العقائد)) للغزالي ص٨٣

(٣) انظر البيجوري :((تحفة المريد)) ص٧٥-٧٦

٧-أقروا بأن الله تعالى يرى في الآخرة، ثم تناقضوا فنفوا عنه الجهة.

وبقي أن أشير هنا إلى أن الاتصال الفكري بين ابن كلاب والأشعري تم عبر ثلاث قنوات على الأقل وهي:

١- كان ابن كلاب منشغلاً بالرد على المعتزلة، وكان له مصنفات نقض فيها مقالاتهم، وقرر فيها مذهبه ومنها: ((الصفات)) و((خلق الأفعال)) و((الرد على المعتزلة)) [(١)] ومعلوم أن الأشعري بعد تحوله عن الاعتزال اشتغل بالرد على المعتزلة، واستهلك في ذلك وقتاً ليس بالقليل، ولابد أن يكون اطلع على كتب من سبقه إلى الرد على هؤلاء، وخصوصاً ابن كلاب الذي اشتهر بالمقدرة الفائقة على المناظرة والجدل حتى سمي كلاباً، لكونه يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، حتى صار إماماً لكل متكلم تصدى للرد على الجهمية والمعتزلة، قال ابن تيمية-في وصف ابن كلاب وردوده على الجهمية والمعتزلة-: «وصار ماذكره معونة ونصيراً وتخليصاً من شبههم لكثير من أولي الألباب، حتى صار قدوة وإماماً لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات، وناقضوا نفاتها، وإن كانوا قد شركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول،ومخالفته لسنة الرسول[(٢)] » فلما عوَّل الأشعري على مصنفات ابن كلاب في الرد على المعتزلة تأثر بما فيها من الاعتقاد وقرره.

٢- إن الأشعري لحق بعض أصحاب ابن كلاب وأخذ عنهم[(٣)]، فيكون هؤلاء الكلابية نقلوا إليه مذهب شيخهم، يقول الشهرستاني: «..حتى انتهى الزمان إلى عبدالله ابن سعيد الكلابي،وأبي العباس القلانسي، والحارث المحاسبي هؤلاء كانوا

---

(١) انظر ((سير النبلاء)) ١١/١٧٤،١٧٦

(٢) ((مجموع الفتاوى)) ١٢/٣٦٧

(٣) انظر ((السير)) ١١/١٧٤

من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلاميـة، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرَّس بعض...وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفـة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية[1] »

٣- أن ابن كلاب أسس مذهبه ونشره بـالبصرة، وهـي موطـن الأشـعري فيكـون مـن السهل أن يتلقى المذهـب من غيررحلة ولامشقة.

(١) «الملل والنحل» ٩٣/١

المطلب الثالث: التعريف بالماتريدية:

الماتريدية نسبة إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، والماتريدي نسبة إلى القرية التي ولد بها، وتسمى ''ماتريد'' أو ''ما تريت'' وهي من قرى سمرقند في بلاد ماوراء النهر[(١)]، ويلاحظ أن أكثر المترجمين ودارسي الفرق لم يترجموا لأبي منصور، فلم يترجم له النديم في فهرسته، ولاابن خلكان، وابن العماد، والصفدي في ''الوافي''، ولاصاحب ''فوات الوفيات''، و لم يذكره ابن خلدون في''المقدمة ''في فصل علم الكلام، ولاالسيوطي في ''طبقات المفسرين''[(٢)]وأجمع عامة من ترجم له أنه توفي عام٣٣٣هـ[(٣)]، و لم يعرف من شيوخه غير محمد بن مقاتل الرازي ت٢٤٢هـ[(٤)]، وأبو نصر العياضي، وأبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، ونصر بن يحيى البلخي ت٢٦٨هـ[(٥)]، و لم يذكر له من التلاميذ غير خمسة أشخاص[(٦)]، وله مصنفات أشهرها ((كتاب التوحيد)) و((تأويلات أهل السنة)) في التفسير، وله غيرهما.

ونظراً لتقارب المنهجين بين الماتريدية والأشعرية الكلابية أنتقل رأساً إلى المبحث الثاني من غير عقد عنوان خاص بمقالات الماتريدية كما صنعت مع الكلابية، والأشعرية، وسترى مقالاتهم في غضون عرض مناهجهم، ومقارنتها بمنهج الأشعرية الكلابية.

---

(١) انظر اللكنوي: ((الفوائد البهية في تراجم الحنفية)) ص٩٥/القاهرة/١٣٢٤هـ

(٢) انظر مقدمة خليف لكتاب التوحيد للماتريدي ص[م١٠]

(٣) انظر ((إشارات المرام)) ص٧، و((كشف الظنون)) ١٤٠٦/٢

(٤) انظر ((هدية العارفين)) ١٣/٢، و((معجم المؤلفين)) ٤٥/١٢

(٥) انظر اللكنوي: المصدر السابق ص٢٢١

(٦) انظر ((الماتريدية دراسة وتقويماً)) للحربي ص١٠٠-١٠٣/الرياض/ دار العاصمة/١٤١٣هـ

المبحث الثاني

موازنة بين مناهج الكلابية، والأشعرية، والماتريدية:

لقد تقدم أن ذكرنا أن الأشاعرة وقفوا عند المرحلة الكلابية لإمامهم واعتبروها الطور الأخيرلحياته الفكرية، وعليه فليس هناك فرق بين منهج ابن كلاب الذي لايقر بصفات خبرية، وبين منهج متأخرة الأشاعرة، إلا ما أضافوه من تطبيقات، وما أثاروه من شبهات، وعلى هذا تكون الموازنة بين منهج الأشاعرة ومنهج الماتريدية مع بيان مأخذهما من مذهب الكلابية الذي يعد منبع أفكارهما.

لقد سلك الأشاعرة منهجاً يقضي بإثبات بعض الصفات الإلهية وتأويل بعض، فأثبتوا سبع صفات فقط وهي: القدرة،والإرادة والعلم،والحياة،والسمع، والبصر، والكلام. وسموها ''صفات المعاني'' ثم اشتقوا منها سبعاً أخرى سموها''صفات معنوية'' أي منسوبة إلى السبع السابقة، وهي:كونه تعالى قادراً، مريداً،عالماً،حياً،سميعاً بصيراً، متكلماً. كما ذكروا ست صفات أخرى سموها''صفات سلبية'' لأن إثباتها ينفي أضدادها وهي: الوجود،القدم،البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية.[1] فبلغت الصفات عندهم عشرين صفة، إلا أنهم يرجعونها إلى السبع المسمى صفات المعاني، وزعموا أنهم أثبتوا هذه الصفات لأنها ثبتت بالعقل[2]، قال الأنصاري: «وأما برهان اتصافه تعالى بالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة،أنه لو انتفى شيء من صفات المعاني لما وجد شيء من الحوادث، لاستحالة وجود المتوقف بدون المتوقف عليه؛ إذ وجود العالَم متوقف على اتصاف الفاعل بهذه الصفات، فلو انتفت القدرة لزم العجز، والعاجز لايوجد شيئاً من الحوادث، ولو انتفت الإرادة لانتفى التخصيص، فلا يوجد شيء من الحوادث، ولو انتفى العلم لانتفت الحوادث لاستحالة القصد للشيء المجهول .

---

(١) انظر الأنصاري: «شرح أم البراهين» ص١٠-٢٢/كانو/ ط: أحمد أبو السعود

(٢) لايغب عن بالك أن منهج المتكلمين مبني على اتباع العقل بالدرجة الأولى.

ولو انتفت الحياة لانتفت هذه الصفات فلا يوجد شيء من الحوادث...وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع، والعقل؛ لأنه لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها التي هي الصمم، والعمى، والبكم، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال[1]»

وبناء على هذا المسلك فقد أوّل الأشاعرة جميع الصفات الخبرية، وهي التي لايصح أن نصف الله بها لولا ثبوتها في النقل، وليست مثل صفة الحياة-مثلاً- التي يعلم كل عاقل بفطرته أن الباري متصف بها، ووضع لهم الرازي قانوناً لتأويل ما عدا السبع فقال: «القانون الكلي في أمثال هذه الصفات: أن كل صفة تثبت للعبد فيما يخص بالأجسام، فإذا وصف الله بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لاعلى بدايات الأعراض، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فهو[هكذا] التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون[2]»

وهذا القانون لايخفى اختلاله على متأمل؛ إذ يلزم منه أن يكون كل مغضوب عليه معاقباً، وهذا يؤدي إلى قول المعتزلة في وجوب معاقبة صاحب الكبيرة، كما يطعن فيه كون كثير من الصفات التي لايثبتونها ليست لها بدايات ولانهايات، وإلا فأين بدايات ونهايات ''اليد'' و''العين'' و''القدم'' وغيرها من الصفات الثابتة في النقل ؟

---

(١) «أم البراهين» ص٤٧-٤٩

(٢) «أساس التقديس» ص١٤٧-١٤٨

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية، وتأويلها أبو المعالي الجويني ت٤٧٨هـ حيث أولها في كتاب ((الإرشاد)) ، ثم رجع عنه وحرم تأويلها في ((الرسالة النظامية)) [(١)]. ولعل المقصود من كلامه-رحمه الله- الاشتهار كما هو ظاهر عبارته، وإلا فقد نفى بعضها الباقلاني ت٤٠٣هـ، ومشى على قانون التأويل فقال: ((ونعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبته، ورضاه ورحمته، وكراهيته، وغضبه وسخطه، وولايته، وعداوته كلها راجع إلى إرادته [(٢)])) هذا مسلك الأشاعرة في الإثبات والتأويل.

وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فثمان صفات وهي: القدرة،والعلم،والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام،والتكوين [(٣)]. وإنما خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها لأنها هي الثابتة بالعقل عندهم، وما عداها لايدل العقل على ثبوتها فيلزم نفيها تنزيهاً لله،كما قال الأشاعرة تماماً،ولذا لاتجد لهم قدماًراسخة في الإثبات،يقول الماتريدي- عن علو الله تعالى-: ((والأصل فيه أن الله سبحانه كان ولامكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن ،جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذذاك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم [(٤)])) ويقول: ((وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة، ولله أن يتعبد عباده بما شاء ويوجههم إلى حيث شاء، وإن ظن من ظن أن رفع الأبصار إلى السماء لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه من جهة أسفل الأرض بما يضع عليه وجهه متوجهاً في الصلاة ونحوها ...على أن السماء هي محل ومهبط الوحي ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر

---

(١) انظر ((درء التعارض)) ١٨/٢، و((الإرشاد)) ص١٤٦ فصل اليدان، والعين، والوجه .

(٢) ((الإنصاف)) ص٢٦، وانظر ص٣٩-٤١، و((التمهيد)) له؛ حيث أول صفتي الرضا، والغضب .

(٣) انظر ((إشارات المرام)) ص١٠٧،١١٤

(٤) ((كتاب التوحيد)) للماتريدي ص٦٨-٦٩

لذلك[1]» وهذا الكلام يدل دلالة قاطعة على أن الرجل لايثبت علو الله، وأنه لايفرق بين ما ثبت بالشرع وبين ما ثبت بالفطرة.

وأما آيات الاستواء فيرى التوقف في فهم معناها، يقول أبو منصور:«..وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه فيجب القول ب ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [سورة طه :٥] على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم لانقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا...ونؤمن بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء...فإن الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وماجاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع[2]» هذا موقفه من هذه الصفة في هذا الكتاب، ويقول في كتاب آخر:«لو حقق معنى الاستواء لأوجب ذلك تغيراً وزوالاً ونحو ذلك، والله يجل عنه ويتعالى؛ إذ ذلك علَم الحدوث، وأمارة الغيرية[3]» وهذا القول يناقض القول بالتوقف؛ لأنه نفي باتّ لهذه الصفة الثابتة في القرآن الكريم، مع العلم أن الوقف ذاته يخالف مذهب السلف من أهل السنة والجماعة.

ونظراً لاضطراب قول الماتريدي بين التأويل والتفويض اضطربت الماتريدية بعده، فرجح بعضهم التأويل، ورجح آخرون التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من خص التفويض بفئة من الناس والتأويل بفئة أخرى، حيث قالوا-عن آيات الصفات-: «إما أن نؤمن بتنزيلها ولانشتغل بتأويلها...وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد[4]» وقالوا: «إنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة، بل بمعنى يليق به سبحانه، وحاصله:

---

(١) نفس المصدر ص٧٦،٧٧

(٢) نفس المصدر ص٧٤-٧٥

(٣) «تأويلات أهل السنة» -الجزء المخطوط ل٦٤٩-أ

(٤) أبوالمعين النسفي الماتريدي:«التمهيد في أصول الدين» ص١٩/القاهرة/١٤٠٧هـ/ت:عبد الرحمن قابيل

وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لادليل على إرادته عيناً، فالواجب عيناً ماذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لاينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء[1]»

وقال ماتريدي آخر:« فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة[2]» «فالماتريدية إذاً ليس لهم قانون موحد مستقيم يسيرون عليه في التأويل ولا في التفويض فأقوالهم فيه مختلفة مضطربة[3]»

وبإلقاء نظرة عاجلة على ماسبق يتجلّى لنا ما يلي:

١- التقارب البين بين المنهج الأشعري، والمنهج الماتريدي في الصفات وقانون التأويل، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن المذهبين انبثقا من المذهب الكلابي الذي كان منتشراً في بلاد ما وراء النهر، وهي البلاد التي عاش فيها الماتريدي[4]،وهذا التقارب جعل عدداً من الباحثين والكتاب يجزمون بأنهما فرقة واحدة تحت اسمين: يقول البياضي الماتريدي:«إنهم-يعني الماتريدية والأشعرية-متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد، وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينهما؛ إذ لايعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفاً، وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع[5]» ويقول الزبيدي: «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة

(١) الكمال بن همام الحنفي الماتريدي: «المسايرة» ص٣٠-٣٣

(٢) نفس المصدر ص٣٣ والكلام لابن قطلوبغا الحنفي .

(٣) «الماتريدية دراسة وتقويماً» ص١٦٦

(٤) نفس المصدر ص٤٩٢

(٥) «إشارات المرام» ص٥٢

والماتريدية[1]» ويقول فتح الله خليف: «حرصنا على أن نقدم كل هذه النصوص لنبين أن الحافر يقع على الحافر وأن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري، وأن شيخي السنة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، في أصول مسائل علم الكلام[2]» وذكر أيضاً أن هذا التقارب الفكري هو الذي يفسر لنا كون الأزهر- رغم أشعريته الكلابية- اتخذ كتاب ((العقائد النسفية)) للنسفي الماتريدي مصدراً أساساً لدراسة التوحيد منذ زمن بعيد[3].

وتوصل شمس الدين الأفغاني في موازنته بين الطائفتين إلى نتيجة ذكرها بقوله: «والحاصل أن الماتريدية والأشعرية فرقة واحدة من ناحية المعتقد، أوكادتا أن تكونا فرقة واحدة، على أقل التقدير، وما بينهما من الخلاف فهو يسير وغالبه لفظي، وهما واسطة بين أهل السنة، والجهمية الأولى، والمعتزلة، كما أنهما من المعطلة» ثم ذكرأن الماتريدية الديوبندية يصرحون بأنهم أشعرية وماتريدية في آن واحد.[4]

٢-أننا إذا تأمّلنا الصفات السبع لدى الأشاعرة، والصفات الثماني لدى الماتريدية نجد أن إثباتها ونفي ما سواها يعود إلى قاعدة إثبات صفات الذات ونفي ماعداها التي قعّدها ابن كلاب.

٣-أن صفة التكوين التي أضافها الماتريدي-وقال بها بعض الأشاعرة- تعود في الحقيقة إلى قاعدة ابن كلاّب المذكورة في الصفات،ويتبين ذلك بذكر مفهوم صفة التكوين عندهم: فمن المعلوم أن أفعال الله تعالى على نوعين:متعد، ولازم، فالمتعدي مثل الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء، والنزول، والمجيئ والإتيان،

---

(١) ((اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين)) ٦/٢/بيروت/دار إحياء التراث العربي

(٢) مقدمة ((كتاب التوحيد)) [م١٨]

(٣) نفس المصدر [م٩]

(٤) ((الماتريدية)) ص١٣٥، ١٣٧

ونحو ذلك[1]، وترى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة هي صفة التكوين، والتي فسروها بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود[2]، أما الصفات الفعلية اللازمة فينفونها بالتأويل الفاسد بناء على القاعدة الكلامية القائلة بأن إثبات الصفات يجب أن يكون بالعقل، ومعلوم أن الأصل في ثبوت الأفعال اللازمة الخبر، والعقل لايستقل بإثباتها، كل ما في الأمر أن ابن كلاب نفى جميع صفات الأفعال الخبرية، وأرجعها إلى صفات الذات التي لاتتعلق بالمشيئة، وأما الماتريدي فأرجع الجزء المذكور من صفات الأفعال إلى صفة التكوين، ووصفوها بأنها أزلية لاتتعلق بالمشيئة[3]، وسيأتي -بإذن الله- بيان أن صفة التكوين تمثل نقطة خلاف بين جمهور الأشعرية والماتريدية.

٤-أننا حين نقول: إن الأشاعرة والماتريدية يثبتون سبع صفات أو ثمان صفات لله ينبغي أن نقول ذلك بتحفظ؛ لأن إثباتهم لها يختلف عن الإثبات المعروف عن أهل السنة والجماعة، وهو: أن السلف يفهمون معنى الصفة الثابتة لله، ويوكلون إدراك الحقيقة إلى الله، مع القطع بعدم مشابهة المخلوقين، فلو نظرنا في إثباتهم للكلام -مثلاً- لوجدناهم يقولون:«وليس مرادنا من إطلاق الكلام غير المعنى القائم بالنفس[4]» ويعتقدون أن هذا الكلام النفسي هو الذي لايوصف بأنه مخلوق، أما ألفاظ القرآن التي نقرأها فهي مجرد عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة، ويقول أحدهم بكل صراحة:«أما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم[5]» ويقول النسفي الماتريدي:«وقال أهل الحق[الماتريدية]

---

(١) انظر «مجموع الفتاوى» ٦/٢٣٣، و١٦/٣٧٢-٣٧٣

(٢) انظر «شرح الفقه الأكبر» المنسوب للماتريدي ص٢٢/حيدر آباد/١٣٦٥هـ، و«المسايرة» ص٨٤، و«التمهيد» للنسفي ص٢٨

(٣) انظر اللامشي الماتريدي: «التمهيد لقواعد التوحيد» ص٧٤

(٤) الآمدي :«غاية المرام» ص٩٧،١٠٦،١١٠

(٥) البيجوري :«تحفة المريد» ص٤٥، ٥٨

...إن كلام الله تعالى صفة أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة، من الطفولة، والخرس، ونحو ذلك،

والله تعالى متكلم بها آمر ناه، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو ينادي بها؛ فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، والاختلاف على العبارات المؤدية لاعليه، كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى ذات واحد لاخلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق[1] ››

٥-بهذا كله نعلم أن منهج الأشاعرة والماتريدية-على الرغم من انتشارهما في العالم الإسلامي-منهج مخالف لما كان عليه سلف الأمة من إثبات صفات الله إثباتاً حقيقياً بلا تعطيل، ولاتمثيل، وإن زعم سلفية هذا المنهج من زعمها من المتأخرين كما صنع فتح الله خليف في مقدمته لكتاب ‹‹التوحيد›› للماتريدي[2].

وأضيف هنا أن الأشعرية الكلابية، والماتريدية على الرغم من أنهما اتفقا في سلوك منهج التأويل والتعطيل، وركوب صهوة العقول، فقد اختلفوا في مسائل الاعتقاد، عُني بجمعها المؤلفون[3]،فنقل التاج السبكي ت٧٧١هـ عن والده التقي السبكي ت٧٥٦هـ أن مسائل الخلاف بين الطائفتين ثلاث مسائل فقط، ثم ذكر هوأنها ثلاث عشرة مسألة، منها ستٌ الخلاف فيها معنوي، وسبعٌ الخلاف فيها لفظي،وتبعه على

---

(١) ‹‹تبصرة الأدلة›› ل ١٥٨ صورة عن دار الكتب المصرية تحت رقم [٤٢ توحيد]

(٢) انظر [م١٨] وكما صنع عمر كامل في مقالته التي رد فيها على الدكتور شمس الأفغاني، والمنشورة في ‹‹جريدة عكاظ›› السعودية/عدد : ١١٩٥٤/٦/رمضان/١٤١٦هـ

(٣) ممن تعرض للموازنة بين المذهبين وذكر الخلاف بينهما : ابن عساكر في‹‹تبيين كذب المفتري›› ص١٣٩-١٤٠ وابن السبكي في ‹‹الطبقات›› ٣/٣٧٧-٣٨٩،وأبو عذبة في ‹‹الروضة البهية›› [كله]/حيدرآباد/١٣٢٢هـ ، والمقريزي في ‹‹الخطط›› ٢/٣٥٩، والمقبلي في‹‹العلم الشامخ›› ص١٢،وأبو زهرة في‹‹تاريخ المذاهب الإسلامية›› ١/١٧٦-١٨٦، وسزكين في‹‹تاريخ التراث العربي›› مج٤/٤٠

ذلك،الزبيدي،والمقريزي، وأوصلها البياضي إلى خمسين مسألة[1] ، والذي يبدو للمتأمل أن خلافهم في التعداد راجع في غالبه إلى التفصيل والإجمال، وأنا أذكر من تلك المسائل ألصقها بالصفات والتأويل:

١- صفة التكوين : والتكوين عند الماتريدية -كما تقدم-هو الإخراج من العدم إلى الوجود، وهو عندهم صفة أزلية، والصفات الفعلية المتعدية عندهم من متعلقات التكوين، وليست صفات لله حقيقة،وإلا لزم قيام الحوادث با لله تعالى، أولزم تكثير القدماء جداً[2] وأما جمهور الأشاعرة فلا يعترفون بصفة التكوين، ويذهبون إلى أن صفات الأفعال مجرد إضافات واعتبارات حادثة مرجعها بمجموع القدرة والإرادة[3] ، ويبدو أن الأشاعرة رفضوا هذه الصفة بناء على أصلهم السابق في إقرار سبع صفات فحسب، مع قولهم: إنها الثابتة بالعقل، وأما الماتريدية فقد أتوا بهذه الصفة-التكوين- ووصفوها بالأزلية فراراً من القول بحلول الحوادث بذات ا لله -كما زعموا- غيرأنهم قد عجزوا عن إزاحة الغموض عن رأيهم حول هذه الصفة، قال الرازي في مناظراته مع نورالدين الصابوني الماتريدي ت٥٨٠هـ :((هذه الصفة التي سميتها التكوين إن كانت عبارة عن هذه الصفات السبع فنحن نعترف بها، إلا أن البحث يصير لفظياً، وإن كانت صفة أخرى فلابد من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا نفيها أو إثباتها[4])) وهذا يدل على أن الخلاف في هذه المسألة خلاف جوهري.

---

(١) انظر((الطبقات)) ٣٧٨/٣، و((إتحاف السادة)) ٨/٢-١٠و((الخطط)) ٣٥٩/٢وقال:بضع عشرة مسألة، و((إشارات المرام)) ٥٣-٥٦

(٢) انظر ((التوحيد)) للماتريدي ص٤٧-٤٩، و((المسايرة)) ص٨٩،وفي ((تبصرة الأدلة)) ل ١٨٨-١٨٩ ما يدل على أن ابن كلاب قال بهذه الصفة قبل الماتريدي.

(٣) انظر ((مناظرات الرازي)) ص١٧-٢٢/بيروت/١٩٦٧م/ ت: فتح ا لله خليف .

(٤) ((المناظرات)) ص١٩

٢- هل يجوز سماع كلام الله تعالى أو لا؟

ذهبت الأشعرية إلى الجواز[(١)]،وذهبت الماتريدية إلى المنع، وأولوا النصوص التي ورد فيها ذكرلسماع كلام الله بمعنى إعلام الله إيانا معنى كلامه كما علمنا قدرته وربوبيته، وقدرته تعالى من المعلومات لامن المسموعات[(٢)].

وقول الماتريدية – على بطلانه – أوفق لمذهبهم في القول بالكلام النفسي الذي ليس بحرف ولاصوت؛ لأنه إذا لم يكن بحرف وصوت، لم يتصور سماعه، والأشاعرة كان يلزمهم القول بمذهب الماتريدية لأنهم يقولون بالكلام النفسي.

٣- هل المشيئة والإرادة تستلزمان الرضا والمحبة، أو لا؟

ذهبت الماتريدية إلى عدم استلزام المشيئة للرضا والمحبة، فالمعاصي والكفر مراد لله تعالى كوناً مع عدم الرضا به[(٣)]، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإرادة والرضا متحدان فالله تعالى كما يريد الكفر يرضى به أيضاً واختار بعضهم المذهب الأول[(٤)]،ومذهب جمهورالأشعرية في هذه المسألة باطل بدليل قوله تعالى:**﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولايرضى لعباده الكفر﴾** [سورة الزمر :٧] فالإرادة عند أهل السنة نوعان: إرادة كونية شاملة لجميع الموجودات، وإرادة شرعية متضمنة للمحبة والرضا[(٥)]، وبناء على هذا الأصل في عدم التفريق بين الإرادة الكونية، والإرادة الشرعية فقد أقدم الأشاعرة على تأويل النصوص الدالة على أن الله تعالى لايرضى لعباده الكفر والمعاصي[(٦)].

---

(١) انظر الجويني: ((الإرشاد)) ص١٢٩-١٣٠و((منظرات الرازي)) ص٥٣والغزالي:((قواعد العقائد)) ص٥٩

(٢) انظر ((التوحيد)) للماتريدي ص٥٩، و((إشارات المرام)) ص٥٥،١٨١-١٨٢

(٣) ((التوحيد)) للماتريدي ص٢٨٦-٢٨٧، و((إشارات المرام)) ص٥٥

(٤) انظر ((طبقات السبكي)) ٣٨٥/٣، و((الإرشاد)) ص٢١٢

(٥) انظر ((شرح العقيدة الطحاوية)) ص١١٦-١١٧،٥٠٥-٥٠٦

(٦) انظر ((التمهيد)) للباقلاني ص ٢٨٤ ، و((الإرشاد)) للجويني ص٢٢٠

٤-هل يجوز عقلاً أن يعذب الله تعالى المطيع أو لا؟ فالأشعرية يجوّزون ذلك[١]،والماتريدية لايجوزونه[٢]،والحق أن الله لايعذب المطيع[٣].

٥- هل معرفة الله واجبة بالعقل أو بالشرع؟

قالت الأشعرية: معرفة الله واجبة بالشرع لاالعقل[٤]، وقالت الماتريدية: معرفة الله واجبة بالعقل ولو لم يكن الشرع[٥]،وقال صاحب نظم الفرائد: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته، واتصافه بما يليق به[٦]» وثمرة الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة فمات، ولم يؤمن، فهو غير معذب عند الأشاعرة،معذب عند الماتريدية[٧]،والحق أن الله لايعذب من لم تبلغه الدعوة بدليل قوله تعالى:﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [سورة الإسراء :١٥[٨]] وترتب على هذا تأويل الماتريدية للنصوص القاضية بلزوم إقامة الحجة قبل العقاب[٩].

---

(١) انظر«الروضة البهية» ص٣٢-٣٤

(٢) انظر شيخ زادة :«نظم الفرائد وجمع الفوائد» ص٣٠/القاهرة/المطبعة الأدبية/١٣١٧هـ

(٣) انظر «الفرقان بين الحق والباطل» ضمن المجموع ١٩/١٣، و«بدائع الفوائد» لابن القيم٢/١٢٦

(٤) انظر «الملل والنحل» ٤٢/١، و«قواعد العقائد» ص٢٠٥

(٥) انظر «إشارات المرام» ص٥٣،٥٧

(٦) «نظم الفرائد» ص٣٥

(٧) «نظم الفرائد» ص٣٧، و«الروضة البهية» ص٣٨-٣٩

(٨) انظر اللالكائي :«شرح الأصول» ١٩٣/١-١٩٥

(٩) انظر «التوحيد» للماتريدي ص١٠٢،١٢٩،١٣٠،١٨٥،٢٢٤

٦- هل يجوز التكليف بما لايطاق؟ قالت الأشعرية بالجواز، وقالت الماتريدية بالمنع[(١)]، والحق المنع بدليل قوله تعالى:﴿**لايكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾ [سورة البقرة:٢٨٦] وترتب عليه تأويل الأشاعرة هذه الآية وما في معناها[(٢)].

٧- هل يجوز صدور الصغائر من الأنبياء؟ مذهب الأشاعرة الجواز، ومذهب الماتريدية المنع[(٣)]، والحق أن الأنبياء معصومون من الإقرار على الذنوب مطلقاً[(٤)].

٨- هل يجوز الاستثناء في الإيمان ؟

منعت الماتريدية الاستثناء، وقالت الأشاعرة بالجواز[(٥)]،ولم يصب التاج السبكي في جعله الخلاف في هذه المسألة خلافاً لفظياً، فكيف يكون لفظياً وقد رتب عليه بعض الأحناف تكفير من يقول بالاستثناء في الإيمان، فيقول:((لاينبغي للحنفي أن يزوج ابنته من رجل شافعي المذهب، ولكن يتزوج من الشافعية تنزيلاً لهم منزلة أهل الكتاب، بحجة أن الشافعية يرون جواز الاستثناء في الإيمان وهو كفر[(٦)]))

---

(١) انظر ((الإرشاد)) ص٢٠٣-٢٠٤، و((التوحيد)) للماتريدي ص٢٦٦، و((إشارات المرام)) ص٥٤

(٢) انظر ((المواقف في علم الكلام)) للإيجي ص٣٣٠-٣٣١

(٣) انظر ((طبقات السبكي)) ٣٨٧/٣، و((الروضة البهية)) ص٥٨

(٤) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٢٩٣/١٠

(٥) انظر: ((التوحيد)) للماتريدي ص٣٨٨، واللامشي: المصدر السابق ص١٤٤-١٤٨،و((الإرشاد)) ص٣٣٦

(٦) الكردي البزازي: ((الفتاوى البزازية)) ١١٢/٤/بيروت/دار إحياء التراث/ على هامش الفتاوى الهندية، و((البحر الرائق)) ٤٦/٢، ١٠٣/٣وقائله هو أبو حفص السفركردري أحد أئمة خوارزم.

٩- هل يصح إيمان المقلد ؟[١] مذهب جمهور الحنفية الماتريدية أن إيمان المقلد صحيح، غير أنه عاص بترك الاستدلال[٢]، وذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد، وفسر بعضهم عدم الاكتفاء بالكفر، ونُقل عن الأشعري أنه قال: إن المقلد خرج من الكفر و لم يستحق اسم الإيمان[٣].

قلت: إن صح عنه هذا فهو من آثار الاعتزال وبقاياه، وإلا فما المانع من أن يستحق اسم المؤمن إذا شهد بالحق واستقامت حاله؟ والحق صحة إيمان كل مؤمن بما جاء به النبي ﷺ مع طاعته[٤]، وذكر صاحب التمهيد أن المشهور من مذهب الأشعري أن المقلد ليس بمؤمن[٥].

والحاصل: من هذه المقارنة أن هؤلاء لايختلفون في الأصول الكلامية التي بنوا عليها التأويل، أعني: تقديم العقل على النقل، وبناء التأويل على ما سموه محالات عقلية، يقول أحد أئمة الماتريدية:

---

(١) ومقصدهم بالمؤمن المقلد: الذي أقر بما جاء به النبي ﷺ من غير استدلال على طريقة المتكلمين .انظر: ((التمهيد)) للامشي ص١٣٥

(٢) انظر((شرح الفقه الأكبر)) المنسوب للماتريدي ص٨،و((نظم الفرائد)) ص٤٠،وانظر((درءالتعارض)) ٤٤١/٧

(٣) انظر ((الروضة البهية)) ص٢٢ و((أصول الدين)) للبغدادي ص٢٥٥

(٤) انظر ((درء التعارض)) ٨/٦-١٠

(٥) اللامشي: ص١٣٧

«وقد تقرر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل، وأما الأمر المحال عقلاً فالنص الوارد فيه مصروف عن ظاهره، كالنصوص الموهمة لإثبات جسمية، أوجهة للواجب تعالى، نحو قوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [سورة الفتح: ١٠] فإنها مؤولة بالقدرة، وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥] فالاستواء مؤول بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة[١]»

وكذلك متفقون على أن نصوص القرآن والسنة المتواترة وإن كانت قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة؛ لأنها أدلة لفظية وظواهر ظنية لاتفيد اليقين.[٢] ولأجل هذاكله اتحدمنهجهم في باب الصفات فأثبت كلٌ بعض الصفات وأوَّل بعضاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الأقوال المنسوبة إلى الطائفتين فيما سبق من باب التغليب، فقد يوجد من الأشعرية من قال بقول الماتريدية في بعض المسائل، وكذلك العكس.

---

(١) عبد العزيز الفريهاري: «النبراس» ص٣١٦-٣١٧/ بشاور/ كتبخانة إكرامية

(٢) انظر «شرح العقائد النسفية» ص٤٢،٥

المبحث الثالث

مناقشة منهج الأشاعرة والماتريدية في التأويل:

لقد أسلفنا أن الأشعرية والماتريدية تشتركان في الأصول والمناهج، وخصوصاً منهجهم في الصفات، والتأويل، حيث سلكا مسلكاً واحداً هو إثبات القليل، وتأويل أكثر الصفات الواردة في القرآن والسنة، فيثبتون سبع صفات، وتضيف الماتريدية صفة واحدة على السبع، وهي صفة التكوين، وتقدمت الإشارة إلى أن ذلك مخالف لمنهج السلف في الصفات، وخلاصته:أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولاتعطيل، ومن غير تكييف ولاتمثيل،ولا تشبيه ولاتأويل، وهذا هو المنهج الحق الواجب اتباعه، والسبيل المستقيم الذي لااعوجاج فيه[1].

وفي هذا المبحث سوف نناقش هذا المنهج المبني على التبعيض في إثبات الصفات الإلهية، فنقول: **أولاً**: ينبغي أن يعلم أن الأشاعرة والماتريدية قد زعم كثير من المتأخرين أنهم من أهل السنة والجماعة الذين ساروا على منهج السلف في الصفات وغيرها، وظنوا أن ابن تيمية وتلاميذه هم أول من أخرج هؤلاء من أهل السنة، وهذا باطل ،فقد نقل الحافظ ابن عبد البر عن محمد بن خويز منداد المالكي ت٣٩٠هـ في ((كتاب الشهادات)) له في تفسير قول مالك:((لاتجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء)) قال:((أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان، أوغير أشعري، ولاتقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها[2]))

---

(١) انظر ((الرسالة المدنية)) ضمن المجموع ٣٥٥/٦

(٢) ((جامع بيان العلم وفضله)) ٩٦/٢/بيروت /دار الكتب العلمية/ صورة عن الطبعة المنيرية .

وهذا يدل على أن ذم الأشعرية والماتريدية،وبيان خروجهم من منهج السلف لم يكن وليد مدرسة ابن تيمية، بل كان منذ وقت مبكر، وأن سبب هذا الذم هو سلوكهم مناهج الكلام.

وقال صاحب((ذم الكلام)) :((سمعت أحمد بن نصر المالييني ت٤١٢هـ يقول: دخلت جامع عمرو بن العاص ﷺ بمصر في نفر من أصحابي، فلما جلسنا جاء شيخ فقال: أنتم أهل خراسان أهل سنة، وهذا موضع الأشعرية فقوموا[١]))

قلت: يا سبحان الله.. لقد كان الناس يفرقون بين الأشعرية الكلابية، وبين أهل السنة في هذا الوقت المبكر، فكيف انقلبت الموازين، واختلطت الأوراق على المغفلين حتى لبس الأشعرية وأندادهم من الماتريدية على الناس وسموا أنفسهم أهل السنة حتى يقول الزبيدي في عبارته السابقة:''إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية'' ؟

ومما يؤكد هذا التباين بين منهج هؤلاء وبين منهج أهل السنة مواقف بعض الملوك من أهل السنة والجماعة تجاه الأشاعرة وغيرهم من أهل البدع والكلام،فقد دخل ابن فورك- المتكلم الأشعري المشهور- على السلطان محمود بن سُبُكْتكين ت٤٢١هـ فقال: لايجوز أن يوصف الله بالفوقية؛ لأن لازم ذلك وصفه بالتحتية...فقال السلطان: مأأنا وصفته حتى يلزمني، بل هو وصف نفسه، فبهت ابن فورك، فلما خرج من عنده مات، فيقال: انشقت مرارته[٢]،((ومن الناس من يقول:إن السلطان لما ظهرله فساد قول

(١) الهروي: ((ذم الكلام)) -الجزء المخطوط- ق:٢٣٩-٢٤٠

(٢) انظر ((سير النبلاء)) ٤٨٧/١٧

ابن فورك سقاه السم حتى قتله[1]» ولعل الأول هو الأوجه؛ لأنه موصوف بأنه «من خيار الملوك وأعدلهم[2]» أظهر السنة وأعلن لعنة أهل البدع على المنابر[3].

والمناقشة العلمية الجادة أن يقال لهؤلاء الأشعرية والماتريدية: لم أثبتُّم من صفات الله تعالى هذا الجزء المعيَّن، ونفيتم ما عداه من الحب، والرحمة، والغضب، والمجيء، والإتيان، والنزول، والاستواء، ونحوها من الصفات الخبرية، وأبيتم إثباتها على ما يليق بالله تعالى؟ فإن قالوا: نفينا ذلك؛ لأن إثباته يستلزم التشبيه، قيل لهم: وكذلك يقول لكم من ينازعكم في إثبات الصفات السبع من الجهمية والمعتزلة: إن إثباتها تشبيه.

وإن قالوا: إننا نثبت هذه الصفات السبع لله على وجه يخالف صفات المخلوقين، فالإرادة التي نثبتها -مثلاً- ليست مثل إرادة المخلوقين، كما قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه تعالى حي، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء، العلماء، القادرين.

قال لهم أهل السنة والجماعة المثبتون: وكذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

وإن قالوا: لانعقل من الرحمة والمحبة إلا ما ثبت للمخلوق، قال لهم النفاة من الجهمية والمعتزلة:ونحن لانعقل من الإرادة إلا ما يثبت للمخلوق.[4]

وإن قالوا: إنا نثبت تلك الصفات؛لأنها ثبتت بالعقل.

قال لهم أهل الإثبات : لكم جوابان:

---

(١) «درء التعارض» ٦/٢٥٣

(٢) «منهاج السنة النبوية» ٣/٤٢٩-٤٣٠، ولو ظهر له منه ما يوجب إقامة الحكم عليه لم يكن في حاجة إلى سقيه السم؛لأنه سلطان يقيم شرع الله، والله تعالى أعلم .

(٣) انظر «درء التعارض» ٦/٢٥٣

(٤) انظر ابن تيمية: «شرح الأصفهانية» ص٢٧-٢٨/القاهرة/ دار الكتب الحديثة/تقديم:حسنين مخلوف.

١- أن عدم الدليل المعيَّن لايستلزم عدم المدلول المعيَّن، وعلى فرض أن ما سلكتم من الدليل العقلي لايُثبت ذلك، فإنه لاينفيه، والنافي مطالب بدليل كالمثبت سواء بسواء، وليس لكم أن تنفوا شيئاً من الصفات الثابتة في نصوص الشرع بغير دليل، وقد دل السمع عليه، و لم يعارض ذلك معارض أصلاً، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم من المعارض المقاوم، ٢- أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات الخبرية بنظير ماأثبتم به تلك الصفات من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمته البالغة.[1]

وإن قالوا: إنما نفينا الرحمة والرضا، والغضب، ونحو ذلك من الصفات؛ لأنه لايعقل لها حقيقة تليق بالخالق إلا الإرادة.

قيل لهم: هذا من أبطل الباطل؛ فإن نصوص الكتاب والسنة، والإجماع، مع الأدلة العقلية تبين الفرق، فإن الله سبحانه يقول:**﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولايرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾** [سورة الزمر :٧] وقال تعالى:**﴿ والله لايحب الفساد﴾** [سورة البقرة :٢٠٥] فبين أنه لايرضى هذه المحرمات مع أن كل شيء كائن بإرادته الكونية،وقد علم بالاضطرارمن دين الإسلام أن الله يحب الإيمان، والعمل الصالح، ولايحب الكفر، والفسوق، والعصيان، وأنه يرضى هذا ولايرضى هذا، والجميع بمشيئته وقدرته[2]، وقالت طائفة من أهل التبعيض- في الفرق بين ما يؤولونه وما لايؤولون من الصفات-: مالم يكن ظاهره جوارح وأبعاضاً أثبتناها، كالعلم والحياة، والقدرة، والإرادة، وما كان أبعاضاً كالوجه، واليدين، والقدم، والساق،والأصبع فإنه يتعيَّن تأويله، لاستلزامه

---

(١) انظر ابن تيمية ((التدمرية)) ضمن المجموع ١٩/٣

(٢) انظر ((شرح الأصفهانية)) ص٣٢-٣٣

التركيب، والتجسيم[1]، **والجواب**: أن يقال لهم: جواب أهل السنة لكم هو نفس الجواب الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات جملة وتفصيلاً، حيث قالوا: لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع، والبصر، والعلم، والحياة، والقدرة،لكان محلاً للأعراض ولزم التركيب والتجسيم، فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لاتكون أعراضاً، ولانسميها أعراضاً، فلايستلزم تركيباً ولاتجسيماً.

قيل لكم: ونحن معاشرأهل السنة نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ على الوجه اللائق به من غير تأويل ولاتعطيل، ولاتشبيه، ولاتمثيل[2] فلا يلزم من ذلك شيئ من اللوازم الباطلة التي تتوهمونها.

والخلاصة: أن الأشاعرة والماتريدية وكل من يثبت بعض الصفات ويؤول بعضاً لامناص لهم من أحد خيارات ثلاثة:

١- النفي والتعطيل المحض، وبذلك يكونون مع الجهمية المحضة، ولايقولون بذلك؛ لأنهم خصومهم ، ٢- التناقض الفظيع الذي لم يُبن على ضابط شرعي أو عقلي، ولاتثبت للغارق فيه قدم في النفي ولافي الإثبات، وهو حالهم وواقعهم، ولاحول ولاقوة إلا بالله.
٣) أن يصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسولهﷺ ولايتجاوزوا القرآن والحديث ويتبعوا سبيل المؤمنين من السلف الصالح، وهذا الباب مفتوح أمامهم ما بقي في العمر بقية معتبرة، فهل من تائب إلى الله آئب إلى سبيل المؤمنين؟

---

(١) كتاب الرازي ((أساس التقديس)) كله يدور حول تقرير هذه القاعدة الجهمية.

(٢) انظر ((الصواعق المرسلة)) ص٢٢٦-٢٢٧

بهذا نكون قد أتينا إلى خاتمة هذا المطاف مع المتكلمين، وتأويلاتهم الباطلة،[1] ونسأل الله أن يكتب فيما ذكرنا ما يحق الحق،ويجلّي درره وغُرره،ويبطل الباطل ويكشف زيفه وغَرره.

---

(١) وقد لاحظتَ أنني لم أعقد مبحثاً خاصاً بالنماذج من تأويلات هؤلاء نظراً لكثرة ما مر من ذلك، ولأنني كنت أشير في كل مناسبة إلى الأماكن التي تتضمن النماذج.

الباب الثاني

في جناية تأويلات الرافضة والباطنية على العقيدة والرد عليها

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بالرافضة وذكر بعدهم عن السنة.

الفصل الثاني: في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم .

الفصل الثالث: نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها.

الفصل الرابع: في جناية تأويلات الباطنية على العقيدة.

الفصل الأول

في التعريف بالرافضة، وذكر بعدهم عن السنة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في التعريف بالرافضة.

المبحث الثاني: بُعد الرافضة عن السنة.

==========================

المبحث الأول

في التعريف بالرافضة:

قال صاحب الصحاح:((الرفض: الترك، والروافض: جند تركوا قائدهم وانصرفوا، والرافضة: فرقة من الشيعة[(1)])) ومن هنا احتجنا إلى معرفة شيء عن الشيعة ونشأتها:

يرى الشيعة الروافض أن ((أول الفرق الشيعية فرقة علي بن أبي طالب المسمون شيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده،معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، منهم: المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبوذر، وعمار[(2)])) وفي هذا الإطار يقول الخميني: ((بعد وفاة النبي اختلف الشيعة مع أهل السنة[(3)])) وهذا القول باطل، فالشيعة ليس لها ذكر في عهد النبي ﷺ، يقول ابن تيمية:((ففي خلافة أبي بكر وعمر وعثمان لم يكن أحد يسمى بالشيعة، ولاتضاف الشيعة إلى أحد[(4)])) قلت: وهذا ما يشهد له كتب التاريخ الموجودة بين أيدينا، فلا يوجد كتاب يثبت وجود هذه التسمية طيلة عهد الخلفاء الثلاثة

---

(1) الجوهري: ((الصحاح)) ٣/١٠٧٨[مادة: رف ض]

(2) سعدبن عبد الله القمي:((المقالات والفرق))ص١٥/طهران/ مطبعة حيدري/١٩٦٣م/ ت:محمد جواد مشكور

(3) آية الله الخميني:((كشف الأسرار)) ص١٢٨/عمان/ دار عمّار/ ١٩٨٧م

(4) ((منهاج السنة النبوية)) ٢/٦٤

إثباتاً علمياً،ويكفي أن نعلم أن بعض الروافض سلّم بعدم وجود الشيعة في هذا الوقت المبكر، فقال: «إن لفظ الشيعة قد أهمل بعد أن تمت الخلافة لأبي بكر وصار المسلمون فرقة واحدة، إلى أواخر عهد الخليفة الثالث[(١)]»

وهناك قول آخر يقرر أنه بموت عثمان بن عفان ﷺ «حصل الاختلاف وابتدأ أمر الروافض[(٢)]»

ورأي آخر يقول:«إن علياً قصد طلحة والزبير، ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله جل اسمه، وتسمى من اتبعه على ذلك بالشيعة[(٣)]» ومعنى هذا الكلام أن نشأة الشيعة مرتبطة بموقعة الجمل،ويرى غير هؤلاء «أن ظهور لقب الشيعة كان عام سبعة وثلاثين من الهجرة[(٤)]» أي : عام صفين.

وهناك قول آخر يرى أن دم الحسين يعتبر البذرة الأولى للتشيع كعقيدة.[(٥)]

والرأي المختار أن الشيعة باعتبارها عقيدة لم تولد فجأة، بل إنها أخذت أطواراً زمنية متوالية، فظهرت بدايات العقيدة الشيعية، وجذورها الأولى على يد ابن سبإ اليهودي الذي بدأ حركته في أواخر عهد الخليفة الراشد عثمان ﷺ، ويعتبر ابن سبإ أول من أحدث القول بالعصمة لعلي بن أبي طالب، وبالنص عليه في الخلافة، وقال بالوصية التي نقلها من اليهودية، فكما أن يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام، فكذلك علي وصي الرسول ﷺ ولكل نبي وصي، ومعنى هذه النظرية السبإية أن روح النبي ﷺ انتقلت بوفاته إلى علي مباشرة، وهي باقية في سلالة علي واحداً بعد واحد في شكل تناسخي منظم،

---

(١) محمد حسين العاملي:«الشيعة في التاريخ» ص٣٩-٤٠/بيروت/دار الآثار/ط٢/١٣٩٩هـ

(٢) ابن حزم :«الفصل» ٢/٢١٦، والمقصود هنا : بداية ظهور معتقدات الروافض، وليس اللقب.

(٣) النديم: «الفهرست» ص٢٤٩

(٤) الآلوسي: «مختصر التحفة الاثني عشرية» ص٥/القاهرة/المطبعة السلفية/١٣٧٣هـ

(٥) شتروتمان :«دائرة المعارف الإسلامية» ١٤/٥٩ في مقال له عن الشيعة من ص٥٧إلى ص٨١

لكن الخلفاء قبله اغتصبوا الخلافة من علي وآله، وهو أول من قرر مبادئ القول بالرجعة[(١)].

وكان قصد هذا الرجل إفساد الدين الإسلامي كماأفسد بولس دين النصارى[(٢)] ولما وجد بعض الشيعة أن أوصاف عبد الله بن سبإ المدونة في كتب التاريخ تكشف عن حقيقتهم بما لايدع مجالا للشك في نفوس المطلعين عليها عمدوا إلى التشكيك في حقيقة ابن سبإ، فنفى بعضهم وجوده أصلاً، وأن قصته تمثل كذبة تاريخية[(٣)].

وادعى بعضهم أن عبد الله بن سبإ هو عماربن ياسرﷺ[(٤)]، ويستدل جماعة من الشيعة لتقوية هذه المقولة برواية يذكرونها عند تفسير قوله تعالى:﴿**يمنون عليك أن أسلموا**﴾ [سورة الحجرات :١٧] وأنه نزل في عثكن بن معاوية يوم الخندق، وزعموا أنه مرَّ بعمار يحفر الخندق وقد ارتفع الغبار من الحفر فوضع عثكن كمَّه على أنفه ومرَّ فقال عمار: ((لايستوي من يبتني المساجدا ★ يظل فيها راكعاً وساجدا

ومن يمر بالغبار حايدا ★ يعرض عنه جاحداً معاندا))

فالتفت إليه عثكن فقال: يابن السوداء إياي تعني؟ ثم أتى النبي ﷺ فقال له: لم ندخل معك لسب أعراضنا، فقال له الرسول ﷺ : قد أقلتك إسلامك، فاذهب، فأنزل الله عزوجل: ﴿**يمنون عليك أن أسلموا**﴾[(٥)].

---

(١) انظر الشهرستاني : المصدر السابق ١٧٤/١، و((مباحث في علم الكلام)) ص٥١

(٢) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٥١٨/٤

(٣) انظر مرتضى العسكري :((عبد الله بن سبإ)) ص٦-٢٥ /القاهرة/ط١٣٨١/٢هـ ،حيث خصص الجزء المذكور من كتابه بمقال عاطفي حاول فيه نفي وجود عبد الله بن سبإ .

(٤) انظر علي الوردي :((وعاظ السلاطين)) ص٢٧٤-٢٧٨/بغداد/١٩٥٤م، وقلده الشيعي مصطفى كامل الشيبي في ((الصلة بين التصوف والتشيع)) ص٤٠-٤٣/القاهرة/دار المعارف/ط١٩٦٩/٢م، وذَنَبُ المستشرقين في المشرق الإسلامي أعني: د.طه حسين في ((الفتنة الكبرى)) ٩٩/٢

(٥) تفسير علي بن إبراهيم القمي ص٦٤٢ طبعة حجرية

وإذا أمعنا النظر في هذا النص الشيعي تبين لنا أنه موضوع، وأن القصد من وضعه أن يكون عمار بن ياسر هو المسمى عبد الله بن سبإ، ومن ثم تأكيد كون عمار ﷺ هو الرائد الأول لمذهب الشيعة بأصوله المعروفة، وهذا مالا سبيل إليه حتى وإن فرضنا أن بعضهم كان يطلق على عمار هذا اللقب باعتبارأن أمه كانت سوداء،

فقد وصفه يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة بالزنجي[1]، والذي يُفقد هذا النص قيمته العلمية أمور: ١- أن مجرد تسمية عمار بابن السوداء لايلزم منه أن يكون هو عبد الله بن سبإ؛ فإن هذا الأخير شخصية حقيقية عرفها التاريخ، وعرف لها قدرته على بث الشرور، وعلى التأثير في ضعفاء النفوس، فقد اعترف به سعد ابن عبد الله القمي ت٣٠١هـ واعتبره أول من قال بفرضية الإمامة لعلي ورجعته، وأظهر الطعن على الخلفاء الثلاثة[2]، وكذلك الحسن بن موسى النوبختي الشيعي ت٣١٠هـ[3].

٢- لم أجد من ذكر أن قصة عشكن هي سبب نزول الآية غير القمي، فقد روى الإمام الطبري في سبب نزولها بأسانيد كثيرة أن الأعراب من بني أسد امتنوا على رسول الله ﷺ فقالوا: آمنا من غير قتال، و لم نقاتلك كما قاتلك غيرنا، فأنزل الله فيهم هذه الآيات[4].

٣- الذي يظهر عند تأمل البيتين المذكورين أنهما قيلا في مناسبة بناء مسجد ما، وليس في حفر الخندق، وهذه الحقيقة الملحوظة تضفي على القصة بكاملها ظلالاً من الشك والريب لادافع لها.

---

(١) انظر المقريزي :((النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم)) ص٤٣/ القاهرة/١٩٣٧م

(٢) انظر ((المقالات والفرق)) ص٢٠-٢١

(٣) النوبختي: ((فرق الشيعة)) ص١٩-٢٠/استنبول/ مطبعة الدولة/١٩٣١م/ ت: ريتر

(٤) انظر ((تفسير الطبري)) ٩٢/٢٦

٤- أنني -بعد البحث الشاق- لم أجد في الصحابة من اسمه عثكن بن معاوية، فكان دليلاً آخر على أن القصة مختلقة من قبل رجل قليل الخبرة في معرفة الرجال.

وعلى كل بعد أن بدأت أفكار ابن سبإ تنتشر في الكوفة ومصر إثر مقتل عثمان حاربها علي بن أبي طالب بكل قوة، إلا أن الأحداث التي توالت بعد ذلك هيأ جواً مناسباً لظهور هذه العقائد، كمعركة صفين، وحادثة التحكيم التي أعقبتها، ومقتل علي، والحسين،«كل هذه الأحداث هيأت جواً صالحاً لدخول الفكرالوافد من نافذة التشيع لعلي وآل بيته[١]» ولم يكن استعمال كلمة «الشيعة» في هذا الوقت يعني غير الأصحاب والأنصار، ولم تكن تحمل وراءها شيئاً من العقائد الشيعية المعروفة اليوم، ولهذا لم يكن إطلاقها خاصاً بأتباع علي أوأتباع معاوية رضي الله عنهما، ويؤيده ما جاء في صحيفة التحكيم من هذا الإطلاق، فقد جاء فيها:«وأن علياً وشيعته رضوا بعبد الله بن قيس، ورضي معاوية وشيعته بعمرو بن العاص[٢]» وجاء فيها أيضاً :«وإن توفي أحد الحكمين فإن أميرشيعته يختار مكانه[٣]»

وبعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما بدأ التجمع الفعلي لمن يدعون إلى التشيع للأخذ بثأره، وبدأوا في التحرك لوضع قواعد وأصول التشيع، ومحاولة الاستدلال عليها، يقول المسعودي[٤] :«وفي سنة خمس وستين تحركت الشيعة في الكوفة[٥]» وبعد هذا التاريخ أخذت كلمة الشيعة مكانها بين الفرق، وكانت تطلق في البداية على كل من

---

(١) د.ناصر القفاري :«مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة» ١٤١/١/الرياض/دار طيبة/ط١٤١٦/٤هـ

(٢) الدينوري: «الأخبار الطوال» ص١٩٤-١٩٥/القاهرة/١٩٦٠م/ ت: عبد المنعم النمر

(٣) «تاريخ الطبري» ١٠٣/٣

(٤) علي بن الحسين المسعودي، إخباري كثير المصنفات، وكتبه طافحة بأنه كان شيعياً معتزلياً، ت٤٣٦هـ ومن مصنفاته: «مروج الذهب» انظر «لسان الميزان» ٢٢٤/٤-٢٢٥

(٥) «مروج الذهب» ١٠٠/٣/ مطبعة السعادة/ط١٣٨٤/٤هـ

يقول بتفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما، ثم صارت تطلق على عشرات من الفرق التي تنتسب إلى تلك الأفكار التي اخترعها وروج لها ابن سبإ.

ومن تلك الفرق فرقة الرافضة وسميت بالرافضة إما لرفضها إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[1]، وإما لأنهم رفضوا زيد بن علي بن الحسين ت١٢٢هـ لما خرج على هشام بن عبد الملك، فتبعه جماعة من الشيعة، وطلبوا منه أن يتبرأ من أبي بكر وعمر، فأبى ذلك زيد وذكرهما بخيرفتركوه، وانفضوا عنه في أحوج ما يكون إلى من يؤازره، فقال لهم زيد: رفضتموني ؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم[2].

أما الرافضة أنفسهم فقد حاول أحد متأخريهم تطييب خواطر الأتباع بتحسين هذا الاسم، فراح يعقد في كتابه باباً عنوانه:((باب فضل الرافضة ومدح التسمية بها[3])) ثم روى بأسانيد مبتورة عن أبي جعفر أربعة أحاديث في مدح التسمية بالرافضة.

هذا: ولهم أسماء أخرى كثيرة كالإمامية، والاثني عشرية، وغيرهما .

---

(١) انظر ((مقالات الإسلاميين)) ص١٦

(٢) انظر الرازي:((اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)) ص٧٧، و((الفرقان بين الحق والباطل)) ضمن المجموع ١٣/٣٥-٣٦، و((منهاج السنة النبوية)) ١/٣٤-٣٥

(٣) المجلسي: ((بحار الأنوار)) ٦٨/٩٦-٩٧/طهران/دار الكتب الإسلامية/١٣٨٧هـ

المبحث الثاني

بعد الرافضة عن السنة:

ربما كان هذا العنوان غريباً بعض الشيء لدى البعض؛ لأن الرافضة ليسوا من أهل السنة، فيكون بعدهم عن السنة أمراً بدهياً، ولكن إذا عرف السبب بطل العجب، فالمقصود من وراء هذا المبحث أمران:

الأول: بيان أن الخارج عن السنة- فرداً كان أم طائفة- ضال مضل وإن ادعى الانتصار للإسلام. **الثاني:** تنبيه طائفة من الناس تحسب أن الخلاف بين أهل السنة والرافضة خلاف فرعي يسير، وأن من الممكن العمل على التقريب بينهما، وطائفة من الشباب المتحمس ظنت أن بالإمكان إعطاءَ الرافضة المعاصرين قدراً من الولاء نظراً لبعض مواقفهم السياسية والاجتماعية التي توحي بالانتصار لقضايا الإسلام والمسلمين، وهي في الحقيقة شبهة انطلت على كثيرمن شباب الإسلام، وإن كانت تلك المواقف لاتدل إلا على الحنكة والدهاء، والخبرة بطرق الخدع بالمخالف، والدعاية للمذهب.

ومن هنا أحسسنا بحاجة ماسة إلى معرفة حقيقة هؤلاء، ومعرفة البون الشاسع بينهم وبين أهل السنة، وحتى تتضح لنا هذه الصورة-صورة بعدهم عن سنة النبي ﷺ وهديه- نذكر جملة من الأصول التي أجمع عليها أهل السنة، ولايسع المسلم أن يخالفها عالماً مختاراً، ثم ننظر في موقف الرافضة من هذه الأصول ، وذلك على وجه الإيجاز:

الأصل الأول: أجمع أهل السنة على أن الدين الإسلامي كامل، والرسول ﷺ بلغه كله إلى الناس، ولم يُسِرّ لأحد من أمرالشريعة بشيء ، ومن أدلتهم الكثيرة قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ [سورة المائدة :٣] وقوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم**﴾ [سورة النحل :٤٤]
وعن أبي جحيفة ﷺ قال: «قلت لعلي: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ [وفي رواية: مما ليس عند الناس] فقال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما عندنا إلا ما في القرآن

إلا فهماً يُعطى رجل في كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لايقتل مسلم بكافر[1]»

موقف الرافضة من هذا الأصل: من ضروريات مذهب الشيعة الاعتقاد بأن الرسول ﷺ بلغ جزء من الشريعة الإسلامية، وترك جزء مهماً أوكل بيانه إلى الإمام علي رضي الله عنه فأظهر علي من ذلك جزء، وأودع الباقي إلى الإمام من بعده، وهكذا كل إمام يظهر منه جزء حسب الحاجة، ثم يترك الباقي لمن يليه، إلى أن صار عند إمامهم المنتظر، وعن هذه المسألة تحدث أحدهم فقال: «إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام، وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة، من عام مخصص، أومطلق مقيد، أومجمل مبين، إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لايذكره أصلاً بل يودعه عند وصيه إلى وقته[2]» وعامة مصنفي الشيعة ذكروا هذا الأصل المخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة[3]، حتى الخميني قائد ثورتهم يعترف بهذا المبدأ فيقول: «وواضح بأن النبي لو كان قد بلغ بأمر الإمامة طبقاً لما أمر الله به، وبذل المساعي في هذا المجال، لما نشبت في البلدان الإسلامية كل هذه الاختلافات والمشاحنات، والمعارك، ولما ظهرت ثمت خلافات في أصول الدين، وفروعه[4]»

الأصل الثاني: أجمع أهل السنة والجماعة على أن كتاب الله تعالى محفوظ بحفظ الله تعالى من النقص والزيادة والتحريف، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [سورة الحجر :٩] وهذا الأمر-عند أهل السنة-يُعدُّ معلوماً

---

(١) رواه البخاري-في الديات: ٤/٢٧٧ ح٦٩١٥،والعقل: الدية.

(٢) آل كاشف الغطاء :«أصل الشيعة وأصولها» ص٧٧/بيروت/مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .

(٣) انظر-مثلاً- الكليني :«الأصول من الكافي»-كتاب الحجة-باب فيه ذكر الصحيفة، والجفر والجامعة، ومصحف فاطمة ١/٢٣٨-٢٤٠/طهران/دار الكتب الإسلامية/١٣٨٨هـ

(٤) «كشف الأسرار» ص١٥٥

من الدين بالضرورة، وقد نص عليه العلماء وبيّنوه في مصنفاتهم[(١)]، قال الآلوسي:((﴿**وإنا له لحافظون**﴾ أي: من كل ما يقدح فيه كالتحريف، والزيادة، والنقصان، وغير ذلك، حتى إن الشيخ المهيب لو غيّر نقطة يرد عليه الصبيان[(٢)]))

موقف الرافضة من هذا الأصل: إن من عقائد الرافضة التي يعتقدونها سراً ويعلنونها أحياناً اعتقادهم بأن القرآن الكريم الذي يتداوله الناس اليوم ناقص، و لم يقف الأمرعندهم على تداول هذه العقيدة الشنيعة بالمشافهة، بل صنفوا في إقرارها كتباً يتداولونها، وأشهر هذه الكتب كتابٌ صنفه حسين النوري الطبرسي ت١٣٢٠هـ أحد علمائهم البارزين في العصور المتأخرة، وقد أبان المؤلف عن اسم كتابه، والغرض من تأليفه، فقال في مقدمته:((...فيقول العبد المذنب المسيئ حسين بن محمد تقي الدين الطبرسي...: هذا كتاب لطيف، وسفر شريف، عملته في إثبات تحريف القرآن، وفضائح أهل الجور والعدوان، وسميته: **فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب**[(٣)]))

ولايقال إن النوري شاذ في هذا القول، وأن عامة الرافضة لايعتقدون هذا كما حاول بعض الرافضة أن يقول[(٤)]، وذلك لما يأتي:

١- لأن النوري نفسه لم يبتكر هذا القول بل نقله عن غيرواحد من الرافضة بواسطة مصادر وصفت عند الشيعة بأنها معتبرة، اسمع إليه يقول-عن أخبار التحريف-:

---

(١) انظر-مثلاً- القاضي عياض :((الشفاء)) ٢/٣٠٤-٣٠٥/بيروت/دار الفكر، و((تفسير ابن كثير)) ٢/٨٤٨، و((أضواء البيان)) ٣/١٢٠ وغيرها.

(٢) ((روح معاني)) ١٤/١٦

(٣) ((فصل الخطاب)) ق١ مخطوط مصور عن المجمع العلمي العراقي

(٤) انظر محسن الأمين ((الشيعة بين الحقائق والأوهام)) ص١٦١، ونقل هذا الإنكار عن الصدوق ت٣٨١هـ في كتاب الاعتقادات له.

«واعلم أن تلك الأخبار منقولة عن الكتب المعتبرة التي عليها معوَّل أصحابنا في إثبات الأحكام الشرعية، والآثار النبوية[1]»

٢- أن أخبار التحريف في كتب الرافضة من الكثرة بحيث لايمكن وصفها بالشذوذ، وأكبر شاهد على ذلك واقع كتبهم، وموقفهم من هذه الأخبار، يقول أحد كبار مصنفيهم: «وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار في هذا الباب لاتقصر عن أخبار الإمامة[2]» وهذا يؤكد لك أهمية هذه الأخبار عندهم فإن الإمامة لب التشيع والرفض، ويقول مرجعهم الأعلى السابق: «إن كثرة الروايات -على وقوع التحريف في القرآن- تورث القطع بصدور بعضها عن المعصومين، ولاأقل من الاطمئنان بذلك، وفيها ما روي بطريق معتبر[3]» ومما يدل على أن المسألة قديمة عندهم أن الإمام ابن حزم الأندلسي ناقشهم في قضية التحريف فكان مما قال: «ومما يبين كذب الروافض في ذلك أن علي بن أبي طالب ﷺ الذي هو عند أكثرهم إله خالق، وعند بعضهم نبي ناطق، وعند سائرهم إمام معصوم مفترضة طاعته، وليَ الأمر، وملك، فبقي خمسة أعوام وتسعة أشهر خليفةً مطاعاً ظاهر الأمر، ساكناً بالكوفة، مالكاً للدنيا، حاشا الشام، ومصر والفرات، والقرآن يقرأ في المساجد وفي كل مكان، وهو يؤم الناس به، والمصاحف معه وبين يديه، فلو رأى فيه تبديلاً كما تقول الرافضة أكان يقرهم على ذلك؟[4]»

ولاريب أن هذه المناقشة العلمية ضيَّقت الخناق على الرافضة واضطرتهم إما إلى الاعتراف بسلامة القرآن من التحريف، وإما إلى القدح في إمام يعتقدون أنه معصوم،

---

(١) النوري :نفس المصدر/ ق١٢٦

(٢) المجلسي :«مرآة العقول» ٢/٥٣٦/طهران/١٣٢٥هـ

(٣) أبوالقاسم الخوئي ت١٤١٤هـ :«البيان» ص٢٢٦/بيروت/مؤسسة الأعلمي/ط٣/١٣٩٤هـ

(٤) «الفصل» ٢/٢١٦-٢١٧

وهذا الثاني هو الذي يتبناه بعضهم، فيقول أحد كتابهم المتأخرين:((ولما جلس أمير المؤمنين عليه السلام لم يتمكن من إظهار ذلك القرآن، وإخفاء هذا لما فيه من إظهار الشنعة على من سبقه[1])) وهذه حجة داحضة كان السكوت والتولي أولى بهذا الكاتب من ذكرها؛ لأن فيها قدحاً في أمانة أمير المؤمنين، وحاشا علياً أن يجامل أحداً على حساب بيان الحق والهدى، ثم يقال لهم: إذا كان أمير المؤمنين قد راعى حق من سبقه - وهما الشيخان وعثمان رضي الله عنهم- إلى حد إخفاء الحق لأجل مجاملتهم، فلماذا نجد الرافضة يقدحون فيهم أقبح القدح، أفلا يسعهم ما وسع الإمام عليّاً الذي ينتسبون إليه، ويعتقدون عصمته من الخطإ ؟

الأصل الثالث: مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، و لم يقع النزاع بينهم في حجية هذه المصادر، وإن وقع في إمكان وقوع الإجماع أما موقف الرافضة من هذه المصادر فقد علمت موقفهم من الكتاب العزيزواعتقادهم أنه محرف، أما السنة فلها معنى آخر عندهم، فبينما يعرِّف أهل السنة السنةَ بأنها((ما ثبت عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خَلقي أو خُلقي[2])) نجد الشيعة يعرفونها بأنها:((كل ما صدر عن المعصوم من قول أو فعل، أوتقرير[3])) ونصوا في دستورهم على أن ((السنة هي سنة المعصومين سلام الله عليهم[4]))

(١) نعمة الله الجزائري :((الأنوار النعمانية)) ٢/٣٦٢/بيروت/ط٤/١٤٠٤هـ

(٢) انظر -مثلاً-السباعي :((السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي)) ص٤٧/دمشق/المكتب الإسلامي/١٤٠٢هـ

(٣) محمد تقي الحكيم:((الأصول العامة للفقه المقارن)) ص١٢٢/بيروت/دارالأندلس/١٩٧٩م

(٤) الدستور الإسلامي لجمهورية إيران ص٢٠/بواسطة ((التقريب)) للدكتور القفاري ١/٢٥٥

وغني عن البيان كون الأئمة الاثني عشر عند الرافضة معصومين، وأقوالهم كـأقوال الله ورسوله في الاستدلال، يقول أحدهم:«إن حديث كل واحد من الأئمة الطاهرين قول الله عزوجل، ولااختلاف في أقوالهم كما لااختلاف في قوله تعالى[1]» ويقول آخر: «إن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الأحاديث التي تصدر عنهم صحيحة دون أن يشترطوا إيصال سندها إلى النبي ﷺ كما هو الحال عند أهل السنة[2]»

وهذا التوجه-لاريب- فتح الباب على مصراعيه أمام الشيعة ليحتجوا بكلما يردهم عن أي واحد من الأئمة باعتباره نصاً شرعياً، ومن هنا تعددت مصادر التلقي عندهم حتى احتجوا بما عرف ب((الرقاع)) و«والتوقيعات» وملخص حكاية الرقاع: أن الحسن العسكري ت٢٦٠هـ -إمامهم الحادي عشر- توفي ولم يعقب كما يشهد بذلك العديد من المصادر الشيعية،[3] وغيرها، فتحيَّرت الشيعة وافترقوا، فمن قائل: إن الإمامة انقطعت، ومن قائل: إن الإمام بعد الحسن هو جعفر أخوه، وهكذا،وفي وسط هذا الاختلاف العريض، وخضم هذا الاضطراب الشديد ظهرشخص يدعى عثمان بن سعيد العمري ت٢٨٠هـ وادَّعى أن للحسن العسكري ولداً في الخامسة من عمره مختفياً عن الناس، ولايظهر لأحد سواه خوفاً من الأعداء، وهو الإمام بعد أبيه، وزعم أن هذا الإمام المختفي اتخذه وكيلاً، وواسطة بينه وبين الناس في أخذ الهدايا، وإيصال المسائل الدينية الواردة من الناس إلى الإمام، وتلقي الإجابات عنه إلى المستفتين، وهذه الأجوبة التي زعموا أنها وردت من الإمام الثاني عشر المختفي هي ((الرقاع)) أو((التوقيعات)) ، وبعد موت العمري ادعى ابنه محمد بن عثمان ت٣٠٥هـ نفس دعوى أبيه،

---

(١) المازندراني:«شرح جامع على الكافي الأصول» ٢/٢٧١-٢٧٢/طهران/المكتبة الإسلامية

(٢) فياض: «تاريخ الإمامية» ص١٤٠/بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ط٢/١٣٩٥هـ

(٣) انظر-مثلاً- سعد القمي: «المقالات والفرق» ص١٠٢، وابن باويه القمي«إكمال الدين» ص٤٢ /النجف١٣٨٩هـ

ثم خلفه الحسين بن روح النوبختي ت٣٢٦هـ وبعده أبو الحسن علي بن محمد السمري ت٣٢٩هـ ، وهوآخر النواب أو الأبواب عند الشيعة، وبعده وقعت الغيبة الكبرى[١] .

والمثير في الأمر أن هذه التوقيعات تحتل أرفع درجات الاحتجاج عند الشيعة حتى إنهم يرجحونها إذا وقع التعارض بينها وبين ما روي عن ''معصوم''آخر بالإسناد، فيقول أحدهم معللاً:((فإن خط المعصوم أقوى من النقل بوسائط[٢]))

الأصل الرابع: أجمع أهل السنة والجماعة على محبة أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أجمعين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية:((من أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ كما وصفهم الله به في قوله تعالى:﴿**والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولاتجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾ [سورة الحشر :١٠] وطاعة النبي ﷺ في قوله:((**لاتسبوا أصحابي فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولانصيفه**[٣])) ويقبلون ما جاء به الكتاب والسنة والإجماع من فضائلهم ومراتبهم... ويشهدون بالجنة لمن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة كالعشرة، وكثابت بن قيس بن شماس وغيرهم من الصحابة...ويؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر،ثم عثمان، ثم علي، ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء الأئمة، فهو أضل من حمار أهله[٤]))

---

(١) انظر الطوسي : ((الغيبة)) ص٢١٤-٢٢٠/ النجف/ ١٣٨٥هـ ،والطبرسي:((الاحتجاج)) ٢٩٦/٢/ النجف ١٣٨٦هـ

(٢) الحر العاملي:((وسائل الشيعة)) ١٠٨/٢٠/القاهرة/دار التقريب بين المذاهب/ ١٩٥٧م

(٣) متفق عليه/ خ: ١٢/٣ ح٣٦٧٣ ، م: ١٩٦٧/٤ ح٢٥٤٠

(٤) ((العقيدة الواسطية)) ضمن المجموع ١٥٢/٣-١٥٣

«ويحبون أهل بيت رسول الله ﷺ ويتولونهم، ويحفظون فيهم وصية رسول الله ﷺ حيث قال يوم غدير خم: «**أذكركم الله في أهل بيتي،أذكركم الله في أهل بيتي**[1]»[2]»

أما الرافضة فيطعنون في الصحابة طعناً شديداً إلى حد التكفيرما عدا نفراً قليلاً منهم، والقضية الهامة التي تستدعي التأمل عند الحديث عن موقف الرافضة من الصحابة هي ما يهدفون إليه من وراء هذا الجرح، ذلك لأن جرح هؤلاء الأخيار لايقدح فيهم على وجه الحقيقة، ولايحط من قدرهم عند الله، ولكن هؤلاء يهدفون إلى تعطيل السنة كما حاولوا من قبلُ التوهين من أمر القرآن؛ لأن السنة إنما نقلت بواسطة الصحابة.

وهذا الأمر قد تنبه له السلف الصالح من أهل السنة منذ وقت مبكر، فيقول أبو زرعة الرازي ت٢٦٤هـ :«إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول ﷺ حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن، والسنن أصحاب رسول الله ﷺ وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة[3]» وهذا قد وجد تطبيقه عندهم يقول أحد منظريهم:«إن الشيعة لايعتبرون من السنة -أعني الأحاديث النبوية- إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت، أما ما يرويه مثل أبي هريرة، وسمرة بن جندب..وعمرو بن العاص، ونظرائهم فليس له عند الإمامية مقدار بعوضة[4]»

رحم الله أبازرعة الرازي فإنه كان خبيراً بهؤلاء،ومراميهم، ولاشك أن الأحاديث التي تروى عن أبي هريرة وأمثاله إذا سقط الاعتداد بها انهار شطر كبيرمن علوم الشريعة،

---

(١) رواه مسلم: ١٨٧٣/٤ ح٢٤٠٨، وفيه تكرار اللفظ ثلاث مرات .

(٢) «الواسطية» ضمن المجموع ١٥٤/٣

(٣) أسنده الخطيب في «الكفاية» ص٤٩/ المدينة النبوية/المكتبة العلمية .

(٤) آل كشف الغطاء: «أصل الشيعة وأصولها» ص٧٩

ولكن-و لله الحمد-كان جرحهم لهؤلاء الصحابة الأجلاء من أنفع الوسائل الـتي كشـفت طويتهم لأهل السنة الحقيقيين.

والحقيقة التي لاتقبل الجدل أن شقة الخلاف بين أهل السنة وبين الرافضة أوسع ممـا ذكرنا هنا، ولكن فيما ذكرنا ما يوضح لكل متردد متذبذب أن لاتلاقي بـين الطـائفتين في أهم مسائل الدين، وردنا على كل رافضي يدعو إلى التقارب والتعاون والوحدة أن نقـول له ولكل مقلد له:أعلنوا عدولكم عن اعتقاد ما دوَّنتموه في كتبكم من القول بوجود جـزء مكتوم من هـذا الديـن، والقـول بتحريـف القـرآن، والنيـل مـن أصحـاب رسـول الله ﷺ واعتبروا القرآن والسنة الصحيحـة، ومـا أجمـع عليـه السـلف هـي المصـادر لتلقـي الديـن، واضربوا صفحاً عن الروايات المبتورة، والرقـاع، والتوقيعـات، وبذلـك يحصـل التلاقـي في أكثر الأصول أهمية، ويمكن الحوار حول ما تبقَّى من نقاط الخلاف، وإن أبوا إلا التمسك بهذه المبادئ المناقضة لعقيدتنا عرفنا أن مقصودهم من الدعـوة إلى التعـاون إنمـا هـو دعايـة لاستجراء الأغمار، والجهلة من المنتسبين إلى السنة ليتنازلوا عن السنة إلى الرفض.

الفصل الثاني

في الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم

وفيه توطئة وأربعة مباحث:

المبحث الأول: القول بوجوب الإمام المعصوم.

المبحث الثاني: دعوى تلقي التأويل عن الأئمة.

المبحث الثالث: اعتبار النيل من الصحابة ديناً.

المبحث الرابع: اعتبار التقية ديناً متعبَّداً به.

==================

توطئة: إن القاسم المشترك بين جميع الطوائف البدعية التي اتخذت من التأويل الفاسد معتمداً، ومن تحريف الكلم عن مواضعه منطلقاً هو:أنهم يضعون أصولاً وقواعد لمذاهبهم الباطلة التي ليس عليها برهان من كتاب الله أو من سنة رسولهﷺ ومن ثم يركبون الصعب والذلول في سبيل البحث عن مستندات تدعم مقرراتهم السابقة، فإن لم يجدوا-ولن يجدوا- شرعوا في ليِّ أعناق النصوص حتى تتفق مع مااعتقدوا-وما هي بمتفقة- وإن صادفوا ما يصادم تلك الأصول من نصوص الشريعة اشتغلوا بتأويلها إلى معان أخرى لاتصادم أصولهم، قال ابن تيمية-بعد كلام طويل عن طوائف المبتدعة-: ((والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولامن أئمة المسلمين، لافي رأيهم ولافي تفسيرهم[1]))

أما الرافضة فلهم أصول كثيرة جدًّا قرروها من عند أنفسهم على غرار ما سبق آنفاً، واستخدموا التأويل الفاسد-كغيرهم من فرق الضلال- لإضفاء الشرعية على أصولهم، يقول محمد حسين الذهبي-عند ذكره لعقائد الشيعة ومنهجهم-:((وهذه كلها عقائد رسخت في أذهانهم وتمكنت من عقولهم، فأخذوا بعد هذا ينظرون إلى القرآن

---

(١) ((مقدمة التفسير)) ضمن المجموع ٣٥٨/١٣

الكريم من هذه العقائد، ففسروا القرآن وفقاً لهواهـم، وفهمـوا نصوصـه وتـأولوه حسـبما تمليه عليهم العقيدة، ويزينه لهم الهوى، وهذا تفسير بالرأي المذموم، تفسير مـن اعتقـد أولاً ثم استدل ثانياً بعد أن اعتقد[1] »

غيرأن أصول الرافضة هذه -على كثرتها- تكاد ترتكز علـى أصـل الإمامـة، فهـي محورها وقطب رحاها، وإليها مرجعها ومنتهاها، ولذلك اكتفينا هنـا بذكـر أربعـة أصـول لهم على أن تكون الإمامة إحداها.

وأمرآخر قادني إلى الاكتفاء بهذه الأصول الأربعة،وهو أنه بالنظر إلى استخدامات الرافضة للتأويل نجد أن أكثر تأويلاتهم-إن لم تكن كلها-منصبّة على هـذه الأصول، إمـا من خلال الاستدلال بها على مشروعية التأويل، وإما من خلال تأويل نصـوص تعارضهـا لتتفق معها.

---

(١) «التفسير والمفسرون» ٢/٢٣

المبحث الأول

القول بوجوب الإمام المعصوم :

أمَّ القوم، وأمَّ بهم إمامة: تقدمهم،والإمـام: كـل مـن ائتـم بـه مـن رئـيس وغـيره، والجمع أئمة، وفي التنزيل: ﴿فقاتلوا أئمة الكفر﴾ [سورة التوبـة :١٢] أي: اقتلـوا رؤسـاءهم وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم[١].

وفي اصطلاح الشرع:((هـي: في الحقيقـة خلافـة عـن صـاحب الشـرع في حراسـة الدين وسياسة الدنيا[٢])) هـذا تعريـف أهـل السـنة للإمامـة، أمـا الرافضـة فعرَّفوهـا بأنهـا: ((منصب في حراسة الدين وسياسة الدنيا بحق الأصالة[٣])) وقالوا أيضاً:((إن الإمامة منصـب إلهي كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختـار مـن يشـاء مـن عبـاده للنبـوة والرسـالة، ويؤيـده بالمعجزة التي هي كنص من الله عليها...فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمرنبيـه بـالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده[٤])) بالنظر في تعريف الشيعة للإمامة يتبين لنا العديد من معتقداتهم في الأئمـة، فقولهـم: ((بحق الأصالـة)) مبـني علـى أصلهـم في كـون الإمامـة محصورة في أشخاص معدودين لاتخرج عنهم، ومثله قولهم: ((يختار للإمامة من يشاء ويـأمر نبيه بالنص عليه)) وأما قولهم:((منصب إلهي كالنبوة)) فيدل على أصلهم في مكانـة الإمامـة عندهـم، و أنهـا تمـاثل مكانـة النبـوة، وهـذا فصَّلـوه في مناسـبات عـــدة، روى صـــاحب ((الكافي)) أنه سئل إمامهم الرضا:((ما الفرق بين الرسول والنبي والإمـام؟ فأجـاب: الفـرق بين الرسول والنبي والإمام: أن الرسول الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه، وينزل

---

(١) انظر ((لسان العرب)) مادة [أ م م]

(٢) ابن خلدون : ((المقدمة)) ص١٩١، وانظر الماوردي : ((الأحكام السلطانية)) ص٥

(٣) علي البحراني :((منار الهدى)) ص٦/ بمباي/ ١٣٢٠هـ

(٤) آل كاشف الغطاء : ((أصل الشيعة وأصولها)) ص٥٨

عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي: ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام: هو الذي يسمع الكلام ولايرى الشخص[1] »

ومفاد هذا النص أن الوحي الإلهي حاصل للثلاثة على اختلافٍ في الطريقة، غيرأن علاّمتهم المجلسي قد نقض بروايات أخرى ماأبرمه الكليني، حيث روى عن الصادق أنه قال: «إن الملائكة لتتنزل علينا في رحالنا وتتقلب على فرشنا، وتحضر موائدنا وتأتينا في وقت كل صلاة لتصليها معنا، وما من يوم يأتي.. إلا وأخبار أهل الأرض عندنا وما يحدث فيها[2] » وهذا تصريح باستمرارية الوحي والنبوة لاخفاء فيه، وليس هذا بغريب في حق أساطين الرفض الذين أفصحوا عن عقيدتهم في تفضيل الأئمة على الأنبياء، فنجد المجلسي يعقد في بحاره أبواباً كثيرة على غرار هذه العناوين: (باب أنهم أعلم من الأنبياء عليهم السلام[3]) (باب تفضيلهم ''ع'' على الأنبياء وعلى جميع الخلق، وأخذ ميثاقهم عنهم وعن الملائكة وعن سائر الخلق، وأن أولي العزم إنما صاروا أولي العزم بحبهم صلوات الله عليهم[4]) و(باب أنهم يقدرون على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وجميع معجزات الأنبياء[5]) وفي «الكافي» (باب أن الأئمة يعلمون علم ماكان وما يكون، وأنه لايخفى عليهم شيء صلوات الله عليهم[6]) وفي هذا الصدد يقول الخميني: «من يعرف شيئاً عن بدايات ظهور الإسلام، وأول أيام الدعوة النبوية يوقن بأن الإمامة كانت منذ اليوم الأول وحتى آخر أنفاس رسول الإسلام صنواً للنبوة[7] »

---

(١) الكليني: «أصول الكافي» - كتاب الحجة-باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدَّث ١٧٦/١

(٢) «بحار الأنوار» - باب أن الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم وأنهم يرونهم ٣٥٦/٦

(٣) نفس المصدر١٩٤/٢٦-٢٠٠ وأورد فيه ثلاث عشرة رواية مزعومة عن الأئمة .

(٤) نفس المصدر ٢٦٧/٢٦-٣١٨ وفيه ٨٧رواية مزعومة .

(٥) نفسه ٢٩/٢٧-٣١ وفيه أربع روايات .

(٦) «أصول الكافي» ٢٦٠/١-٢٦٣ وفيه ست روايات .

(٧) «كشف الأسرار» ص١٧٣

وجملة القول: أن الرافضة يعتقدون في أئمتهم مقامات لاتقل عن مقامات الأنبياء، بل تفوقها غالباً كما رأيت من بعض تصريحاتهم، ومن الأمور الطبعية- وهم يعتقدون أن للأئمة مقامات فوق مقامات الأنبياء- أن يعتقدوا أن الإمام معصوم، فذكر عالمهم المجلسي أن الشيعة «اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً،لاعمداً،ولانسياناً، ولا لخطإ في التأويل، ولا للإسهاء من الله سبحانه[1]» روى الصدوق عن حسين الأشقر قال: «قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: إن الإمام لايكون إلا معصوماً؟ قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: المعصوم: هو الممتنع با لله من جميع محارم الله[2]»» وقالوا: «ونعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سنّ الطفولة إلى الموت عمداً أو سهواً، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطإ، والنسيان؛ لأن الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه تقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق[3]» فقولهم بعصمة الأئمة مرتبط من هذه الناحية بما يتصورونه من مقامات الأئمة، وله ارتباط بعقيدتهم في وجوب الإمام، وذلك أنهم يرون أن الإمامة ركن من أركان الدين، لايجوز ولايمكن أن يخلو الزمان من إمام، روى الكليني عن أبي جعفر قال:«بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية، و لم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية،فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه،يعني الولاية -وفي رواية أخرى سأله زرارة-:وأي شيء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل[4]» وعندهم لاإيمان لمن لم يؤمن بإمامة الأئمة الاثني عشر، فقد روى المجلسي عن أحد ''المعصومين'' قال:

(١) «بحار الأنوار» ٢١١/٢٥

(٢) الصدوق :«معاني الأخبار» ص١٣٢/ قم/ ١٣٦١هـ

(٣) محمد رضا المظفر :«عقائد الإمامية» ص٥١/ النجف/ ١٣٨١هـ

(٤) «الكافي» كتاب الإيمان والكفر- باب دعائم الإسلام ١٨/٢

«لو أن عبداً عبد الله ألف سنة وجاء بعمل اثنين وسبعين نبيّاً ما تقبل الله منه حتى يعرف ولايتنا أهل البيت، وإلا أكبه الله على منخريه في نار جهنم[1]» وفيه: «الجاحد لولاية علي كعابد الوثن[2]» وقالوا: «دفع الإمامة كفر كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حد واحد[3]» وروى الكليني بسنده عن أبي أذينة قال: «حدثنا غيرواحد[4] عن أحدهما عليه السلام أنه قال: لايكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم، وإمام زمانه ويرد إليه[5]» وبحكم الربط بين وجوب نصب الإمام وبين عصمته يقولون في معرض الاستدلال على العصمة: «لو لم تجب عصمة الإمام لزم التسلسل، ووجه اللزوم أن المحوج إلى الإمام جواز الخطإ على الأمة في العلم والعمل، ولو جاز الخطأ على الإمام أيضاً لوجب له إمام آخر ويتسلسل[6]» وقالوا أيضاً: «يلزم وجود المعصوم بين الناس ليؤمن عن الميل والحيف والوسواس، ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة تقتضي وجود المعصوم فيما بين أفراد الناس ما دام التكليف باقياً، ولأن وجود المعصوم نافع في أمر الدين والدنيا، بل واجب؛لأن ما خلق لأجله لايحصل بدونه[7]» وقالوا: «المعتبر في المعصوم ثلاثة أشياء كما ذكرها علماؤنا الإمامية...وهذه الأوصاف لاتوجد في غيرها[هكذا]:الأول: العصمة عن المعصية كلها صغيرة أوكبيرة من

---

(١) «بحار الأنوار» ١٩٧/٢٧

(٢) نفس المصدر ١٨١/٢٧

(٣) الطوسي :«تلخيص الشافي» ١٣١/٤/ قم/١٣٩٤هـ

(٤) هكذا غالب الأسانيد في كتب الحديث عند الشيعة''حدثنا غيرواحد'' ''حدثنا عدة من أصحابنا'' أسانيد مبتورة لاتصل حتى إلى من اعتقدوهم معصومين إلا مقطوعة، أومعضلة.

(٥) «الكافي» – كتاب الحجة– باب معرفة الإمام والرد إليه ١٨٠/١

(٦) ابن المطهر الحلي: «كشف المراد في شرح ''تجريد الاعتقاد''» لنصير الدين الطوسي ص٢٨٦/ت:إبراهيم الزنجاني .

(٧) علي الجيلاني : «توفيق التطبيق» ص٢٢/ القاهرة/١٩٥٤م /تعليق :محمد مصطفى حلمي.

أول العمر إلى آخره، الثاني: العصمة عن الخطإ، والثالث: العصمة عن الهوى والنسيان[1] »

وهذا كله تخليط باطل قد رده علماء أهل السنة والجماعة فكان من أقوالهم: «إنا لانسلم أن الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم، بل لما ذكرنا من إقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز جيوش الجهاد، والإنصاف من الظالم، ونصرة المظلوم، وقسم الصدقات والفيء والغنائم، وجباية الخراج، ودفع اللصوص وقطاع الطرق، وإقامة الحج، والجمعة، والأعياد، والجماعات، وبناء المساجد، ونحوها، ونصب القضاة، وتزويج الأيامى، وحفظ أموال اليتامى إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، وكل ذلك لايحتاج إلى العصمة[2] » وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن هذا الإمام الموصوف لم يوجد بهذه الصفة، أما في زماننا فلا يعرف إمام معروف يُدَّعى فيه هذا، ولايدعي لنفسه، بل مفقود غائب عند متبعيه، ومعدوم لاحقيقة له عند العقلاء، ومثل هذا لايحصل به شيء من مقاصد الإمامة أصلاً، بل من ولي على الناس ولو كان فيه بعض الجهل وبعض الظلم كان أنفع لهم ممن لاينفعهم بوجه من الوجوه[3] »

أما زعمهم أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بعده فمردود بما رواه الإمام أحمد أن علياً قال يوم الجمل: «إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا عهداً نأخذ به في إمارة، ولكنه شيء رأيناه من قبل أنفسنا، ثم استخلف أبو بكر -رحمة الله على أبي بكر- فأقام واستقام، ثم استخلف عمر -رحمة الله على عمر- فأقام واستقام، حتى ضرب الدين بجرانه[4] »

---

(١) نفس المصدر ص٢٢-٢٣

(٢) البرزنجي: «النواقض للروافض» ص٣٥٧/المدينة/ الجامعة الإسلامية/ت: محمد هداية/رسالة دكتوراة/١٤١٣هـ

(٣) «منهاج السنة» ٣٨٥/٦، وانظر الردّ المفصل على مقالاتهم في وجوب الإمام المعصوم من٣٨٣-٤٤٢

(٤) «المسند» ١١٤/١ والراوي عن علي لم يسم هنا، قال الهيثمي في «مجمع الزائد» ١٧٥/٥: «وبقية رجاله رجال الصحيح» ، وهذا الراوي ذكره ابن أبي عاصم في «السنة» رقم١٢١٨، والعقيلي في «الضعفاء»

والخلاصة: أن أكبر قضية شغلت بال الرافضة واستنفذت جهود مصنفيهم، ومؤوِّليهم هي قضية الإمامة، وبسببها فارقت الشيعة بقية المسلمين، واعتبرتهم خارجين عن الملة، يقول عالمهم المسمى نعمة الله الجزائري: ((لم نجتمع معهم -يعني أهل السنة- على إله، ولاعلى نبي، ولاعلى إمام، وذلك أنهم يقولون: إن ربهم هو الذي كان محمد ﷺ نبيه وخليفته من بعده أبوبكر، ونحن لانقول بهذا الرب، ولابذاك النبي، بل نقول: إن الرب الذي خليفة نبيه أبوبكر ليس ربنا، ولاذلك النبي نبينا[1])) وجاء في هذا المعنى قول الخميني: ((إننا لانعبد إلهاً يقيم بناءً شامخاً للعبادة والعدالة، والتدين، ثم يقوم بهدمه بنفسه، ويجلس يزيد ومعاوية، وعثمان وسواهم من العتاة، في مواقع الإمارة على الناس، ولايقوم بتقرير مصير الأمة بعد وفاة نبيه[2])) وهذا الكلام يكشف -بلا شك- عن حقيقة هؤلاء ومدى توغلهم في الضلال بسبب هذه المسألة، كما يقطع أي طمع في إمكان التقارب معهم بعد هذه المفاصلة الصارمة من قبلهم.

١٧٨/١ فقالا: عن الأسود بن قيس عن سعيد بن عمرو عن أبيه قال: خطب علي..فذكره. وسعيد بن عمرو - -هذا إن كان ابن سعيد بن العاص الأموي الذي يروي أبوه عن علي فالإسناد صحيح لذاته، وإن كان ابن سفيان الثقفي -كما سماه العقيلي- فضعيف، لكن يرده أن هذا الأخير لاتعرف له رواية عن علي. ويشهد له ما رواه أحمد أيضاً في ((المسند)) ١٣٠/١، وابن سعد في ((الطبقات)) ٣٤/٣ وفيه: أن أصحاب علي قالوا له: استخلف علينا، فقال: لا، ولكن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول الله ﷺ...الحديث، وفيه عبد الله بن سبع انفرد ابن حبان بتوثيقه، ويقوِّيه أيضاً ما رواه في ((المسند)) ١٢٨/١ عن عبد خير قال: قام فينا علي على المنبر...فذكر نحوه قال الألباني في ((ظلال الجنة)) ص٥٣٨: ((وسنده جيد)) وحسن هذا الحديث البرزنجي في ((النواقض)) ص١٢٤، وعزاه في ص٣٥٨ إلى أبي ذر الهروي في كتاب ((السنة)) وأشار إلى أن له طرقاً كثيرة .

(١) ((الأنوار النعمانية)) ٢٧٩/٢

(٢) ((كشف الأسرار)) ص١٢٣-١٢٤

المبحث الثاني

دعوى تلقي التأويل عن الأئمة :

يحسن أن نعيدهنا إلى ذاكرة القارئ ما أسلفناه من غلو الرافضة في أئمتهم ورفعهم فوق مقام النبوة والرسالة، فقد أسلفنا نصهم القاضي بأن «إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام، وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة، من عام مخصص، أومطلق مقيد، أومجمل مبين، إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لايذكره أصلاً بل يودعه عند وصيه إلى وقته[1]» وهذا النص يعد أساساً في بيان قواعد الرافضة في التأويل الفاسد ونسبة أصوله إلى آل البيت زوراً وبهتاناً، فالدين-عندهم- يتضمن نقصاً عريضاً من عمومات في حاجة إلى التخصيص، وإطلاقات في حاجة إلى التقييد، ومجملات في حاجة إلى بيان، ولما يأت بعدُ تلك التخصيصات، والتقييدات، والبيانات، والأئمة هم المفوّضون لتولي ذلك كله، ومن هنا نلاحظ أن تفاسير الشيعة للقرآن عبارة عن تأويلات باطنية للقرآن لاصلة لها بمدلولات الألفاظ من حيث اللغة، ولاتتفق مع قواعد الشرع الكلية في الغالب، بل يزعم مصنفوها أنهم تلقوا ذلك عن الأئمة فكان هذا الإسناد إلى الأئمة أصلاً من أصولهم التي جعلوها مستنداً للتأويل يقول أحدهم: «واعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لايجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي ﷺ[2]» ومن النصوص الدالة عندهم على أن التأويل إنما يتلقى عن الأئمة ما رواه الصفار بسنده عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله يقول:«إن للقرآن

---

(١) «أصل الشيعة وأصولها» ص٧٧

(٢) أبو جعفر الطوسي :«التبيان في تفسير القرآن» ١/٤/ النجف/١٣٧٦هـ

تأويلاً، فمنه ما قد جاء، ومنه ما لم يجئ، فإذا وقع التأويل في زمان إمام من الأئمة عرفه إمام زمانه[1]))

ومن دعاواهم في تلقي التأويل عن الأئمة ماروا العياشي عن جابر الجعفي قال: ((سألت أبا جعفر عن شيء في تفسيرالقرآن فأجابني ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت :جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم، فقال لي: ياجابر إن للقرآن بطناً، وإن للبطن ظهراً، ياجابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية لتكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجوه[2])) ومن هنا سوف تجد من خلال النماذج التي نوردها في موضعها من هذا الباب أن أكثر تأويلاتهم مروية بالأسانيد-ولومبتورة- إلى أئمتهم، وهو في الحقيقة طعن مبطّن في آل البيت من جهة، وذريعة إلى التغرير بالأغمار من جهة أخرى.

(١) أبو جعفر الصفار :((بصائر الدرجات الكبرى)) ٤/٢١٥/طهران/١٣٦٢هـ

(٢) ((تفسير العياشي)) ١/١٢/طهران/ [د.ت]

المبحث الثالث

اعتبار النيل من الصحابة ديناً :

إن أكابر مجتهدي الشيعة ومؤلفيها قد شحنوا فتاواهم وكتبهم بضروب مختلفة من السب والشتم لكبار أصحاب رسول الله ﷺ كالشيخين الصديق، والفاروق،وذي النورين ورفاقهم من عظماء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وكذلك أمهات المؤمنين أزواج النبي ﷺ كعائشة بنت الصديق، وحفصة بنت الفاروق، واختلقوا في ذلك ما لايحصى من الأكاذيب منسوبة إلى أئمة آل البيت وهم برآء منها براءة الذئب من دم ابن يعقوب.

ولم يكتفوا بالسب والشتم بل كفروا أجلة الصحابة الذين زكّاهم الله في كتابه وبشرهم النبي ﷺ بالجنة وحسن مآب، حيث زعموا أن الصحابة ارتدوا عن الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ ولم يبق منهم إلا ثلاثة، أوأربعة ولايزيدون عن سبعة في جميع الروايات الشيعية، وفيما يلي بعض افتراءاتهم في هذا الباب منقولة من أوثق مصادرهم المعتبرة: روى الكليني عن حمران بن أعين قال: قلت لأبي جعفر''ع'' :((جعلت فداك ماأقلنا لواجتمعنا على شاة ماأفنيناها! فقال: ألا أحدثك بأعجب من ذلك: المهاجرون والأنصار ذهبوا-وأشار بيده- إلا ثلاثة[1])) وأشاروا إلى تعيين أسماء هؤلاء الثلاثة المعنيين في روايات أخرى، فروى عن أبي جعفر-بزعمه- قال:((كان الناس أهل ردة بعد النبي ﷺ إلا ثلاثة، فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود، وأبوذر الغفاري، وسلمان الفارسي رحمة الله وبركاته عليهم[2])) ومن البدهي أن يكون هؤلاء الثلاثة إلى جانب علي بن أبي طالب فيكونوا أربعة كما جاء في رواية عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر-بزعمهم- قال: ((إن رسول الله ﷺ لما قبض صار الناس كلهم أهل جاهلية إلا أربعة: علي، والمقداد، وسلمان،

---

(١) ((أصول الكافي))-كتاب الإيمان والكفر-باب قلة عدد المؤمنين ٢/٢٤٤

(٢) ((فروع الكافي)) كتاب الروضة ٣/١١٥

وأبوذر، فقلت: فعمار ؟فقال: إن كنت تريد الذين لم يدخلهم شيء فهؤلاء الثلاثة[1]» والمقصود -كما هوواضح- من هذه الرواية اتهام عمار بالوقوع في الردة، أوفي الشك، كما جاء في رواية الكشي عن أبي جعفر قال:«ارتد الناس إلا ثلاثة نفر: سلمان، وأبوذر، والمقداد، قال: قلت: فعمار ؟ قال: حاض جيضة ثم رجع[2]» وهذه النصوص تدل على أن التشيع المزعوم ستارمقنّع بل مكشوف لتنفيذ أغراض خبيثة ضد الإسلام، ذلك لأن الحكم بالردة في هذه النصوص شامل للصحابة من قرابة رسول الله ﷺ وزوجاته أمهات المؤمنين وغيرهم، مع أن واضعها يزعم الموالاة لأهل بيت النبي ﷺ[3].

وعلى الرغم من تواتر الروايات الشيعية الواردة في تكفيرالصحابة باستثناء هذا العدد القليل، إلا أن عداوة هؤلاء الروافض للشيخين أبي بكر الصديق وعمرالفاروق تفوق كل عداوة، وحقدهم عليهما يستحيل أن يضمره مسلم لمسلم، ولاريب أن الهدف من وراء الطعن فيهما إنما هو أن يسقط من نفوس المسلمين مقام الصحبة، ولما كان الشيخان هما ركنا هذا المقام كانا هدفاً وغرضاً للرافضة حتى إذا سقطا من نفوس المسلمين-لاقدرا لله- هان عليهم سقوط مقام غيرهما من الصحابة الذين هم دونهما في المنزلة عند أهل السنة. وهذه العداوة الشديدة، وهذا الحقد المكشوف هو ما يفسر لنا كثرة الروايات التي تتناولهما بالطعن والتكفير، ولنذكرفيما يلي بعض ذلك -وفي النفس من اللوعة والحرقة ما الله به عليم لأننا كنا في غنى عن نقل مثل هذا الهراء لولا وجود جيل من شباب عصرنا مغرور بهؤلاء الرافضة ودعاياتهم المضللة- :

جاء في الكافي-وهو عند الشيعة بمثابة صحيح البخاري عند أهل السنة-:«إن الشيخين فارقا الدنيا و لم يتوبا و لم يتذاكرا ما صنعا بأميرالمؤمنين، فعليهما لعنة الله

---

(١) «تفسير العياشي» ١٩٩/١، والكاشاني:«الصافي في تفسير القرآن» ٣٠٥/١/طهران/ [د.ت]

(٢) «رجال الكشي» ص١١-١٢، وحاض عن الشيء : حاد وعدل عنه . [المعجم الوسيط ١٥٠/١]

(٣) انظر «مسألة التقريب» ٣٦٥/١

والملائكة والناس أجمعين[1] » وقال صاحب الأنوار: ««وقد وردت في روايات الخاصة- يعني الشيعة- أن الشيطان يُغلُّ بسبعين غلاً من حديد جهنم ويساق إلى المحشرفينظر ويرى رجلاً أمامه يقوده ملائكة العذاب وفي عنقه مائة وعشرون غلاً من أغلال جهنم، فيدنو الشيطان إليه ويقول: ما فعل الشقي حتى زاد عليَّ في العذاب وأنا أغويت الخلق وأوردتهم موارد الهلاك ؟ فيقول عمر للشيطان: ما فعلت شيئاً سوى أني غصبت خلافة علي بن أبي طالب. وعلق عليه الجزائري-الذي حقه أن يسمى بغير اسمه''نعمة الله'' قائلاً: والظاهر أنه أي: عمر قداستقلَّ سبب شقاوته ومزيد عذابه، ولم يعلم أن كل ما وقع في الدنيا إلى يوم القيامة من الكفر والنفاق واستيلاء أهل الجور والظلم إنما هو من فعلته هذه[2] » والروايات في هذا تطول، ولكننا ننقل هنا كلام أحد أكابرهم المعاصرين، ومؤسس دولتهم الحالية، ليعلم المخدوعون أن الحقد الرافضي على الشيخين لايزال مستمراً منذ تأسيس مذهب الرفض على يد اليهودي ابن سبإ إلى اليوم، يقول هذا الكبير:««إننا هنا لاشأن لنا بالشيخين وما قاما به من مخالفات للقرآن، ومن تلاعب بأحكام الإله، وحللاه وحرماه من عندهما، وما مارساه من ظلم ضد فاطمة ابنة النبي ﷺ وضد أولاده، ولكننا نشير إلى جهلهما بأحكام الإله والدين...[3] » ووصف عمر بن الخطاب بأن النبي ﷺ توفي وهو يسمع منه «كلمات قائمة على الفرية، ونابعة من أعمال الكفر والزندقة[4] » وفي موضع آخر يقول :««وتشير كتب التاريخ أن هذا الكفر صدر عن عمر بن الخطاب[5] »

---

(١) ((فروع الكافي)) كتاب الروضة ١١٧/٣

(٢) ((الأنوار النعمانية)) ٨١/١-٨٢

(٣) الخميني :((كشف الأسرار)) ص١٢٦

(٤) نفس المصدر ص١٣٧

(٥) نفسه ص١٧٦

ولاريب أن هذا الكلام الباطل لايروج إلا على مغفل لاعلم عنده بدين الإسلام وسيرة أصحاب رسول الله ﷺ وخصوصاً الخلفاء الأربعة الذين لم ينقل عنهم إلا التآخي في الله، والمودة المخلصة المتبادلة بينهم، فهذا علي بن أبي طالب ﷺ ينظر إلى أخيه عمر مسجى على سريره بعد شهادته، ويقول:«ما خلّفتَ أحداً أحبَّ إليّ أن ألقى الله بمثل عمله منك[1]» فأين هذا من كلام ذاك الجزائري المأفون؟ يقول الإمام ابن تيمية-في الرد على هؤلاء-: «من زعم أنهم ارتدوا بعد الرسول ﷺ إلا نفراً قليلاً، لايبلغون بضعة عشر نفساً، أوأنهم فسقوا عامتهم، فهذا لاريب أيضاً في كفره؛ لأنه مكذب لما نص عليه القرآن في غيرموضع من الرضا عنهم والثناء عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق، وأن هذه الآية التي هي ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [سورة آل عمران :١١٠] وخيرها هو القرن الأول، كان عامتهم كفاراً أو فساقاً، ومضمونها أن هذه الأمة شر الأمم، وأن سابقي هذه الأمة هم شرارها، وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا تجد عامة من ظهر عليه شيء من هذه الأقوال فإنه يتبين أنه زنديق[2]»

المقصود: أن الرافضة جعلوا من عداوة الصحابة وسبهم وتكفيرهم أصلاً من أصول عقائدهم، فشحنوا كتبهم بها ونادوا بها قديماً وحديثاً، ولايزالون إلى يومنا هذا، حتى إن أحد محدثيهم الكبار وضع كتاباً في علم المصطلح-على حد زعمه- قال-بعد أن ذكر جملة من الصحابة بأسمائهم-:«وهؤلاء نتقرب إلى الله تعالى وإلى رسوله ببغضهم، وسبهم، وبغض من أحبهم[3]» ومعلوم أن هذا الأصل الفاسد يستحيل أن يكون عليه دليل من نصوص الشريعة الإسلامية، بل كل نص في القرآن الكريم والسنة المطهرة فيه

---

(١) رواه البخاري ٣/١٥-١٦ ح٣٦٨٥

(٢) «الصارم المسلول على شاتم الرسول» ص٥٨٦-٥٨٧/طنطا/ مكتبة التاج/١٣٧٩هـ

(٣) حسين بن عبد الصمد العاملي :«وصول الأخيار إلى أصول الأخبار» ص١٦٤/ قم/١٤٠١هـ

حديث عن الصحابة الكرام لايمكن أن يحمل في طياته إلا ثناء، ورضى ومدحاً ليس بعدهما مجال للتزكية، ومن هنا كان هذا الأصل الفاسد مما اضطرهم إلى التأويل الفاسد، فأولوا نصوصاً لأجل الاستدلال بها على كفر الصحابة-والعياذ بالله- ونصوصاً أخرى وردت في تزكيتهم فاضطرهم ذلك إلى تأويلها إلى معان أخرى حتى لاتتعارض مع معتقدهم، وبعض ذلك سوف تلقاه-بإذن الله- في فصل النماذج، قال الإمام ابن القيم:((لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ردُّوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وإلا أولوه[1])) هذا هو منهجهم الذي ساروا عليه حسبما دونوا في كتبهم اسمع إلى قول الرضي الشيعي-و هويؤول حديث ((**حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين، لايحبه منافق ولا يبغضه مؤمن**[2])) قال:((وهذا الكلام عندنا في حسان متعلق بوقت مخصوص، وهو زمن النبي ﷺ فأما حين ظاهر أمير المؤمنين عليه السلام بعداوته، ورماه بمعاريض القول في أشعاره فقد خرج من أن يكون حجازاً بين الإيمان والنفاق، وتحيَّز إلى جانب النقمة والضلال[3]))

---

(١) ((الصواعق المرسلة)) ١/ ٢٣٠

(٢) رواه ابن عساكر في ((تاريخ دمشق)) ٣٦٦/٤بأسانيد يقوي بعضها بعضاً .

(٣) ((المجازات النبوية)) ص١٠٥

المبحث الرابع

اعتبار التقية ديناً متعبَّداً به :

التقية المعروفة في الشريعة الإسلامية لها مستند من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿**لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من ا لله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم ا لله نفسه وإلى ا لله المصير**﴾ [سورة آل عمران: ٢٨]

وبتأمل هذه الآية يظهر((أن ا لله تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار ومداهنتهم ومباطنتهم، إلا أن يكون الكفار غالبين ظاهرين، أويكون المؤمن في قوم كفار يخافهم فيداريهم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان دفعاً عن نفسه من غيرأن يستحل دماً حراماً، أو مالاً حراماً، أو يظهر الكفار على عورة المسلمين، والتقية لاتكون إلا مع خوف القتل وسلامة النية، قال ا لله تعالى:﴿**إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ [سورة النحل :١٠٦] ثم هذا رخصة، فلو صبر حتى قتل فله أجر عظيم[(١)]))

وبهذا يتبين أن للتقية الشرعية ضوابط منها:

١) أن يكون هناك خطر حقيقي من قبل العدو على حياة المسلم.

٢) أن تكون التقية بلسانه لابقلبه وعمله، عن ابن عباس رضي ا لله عنهما قال: ((ليس التقية بالعمل، إنما التقية باللسان[(٢)]))

٣) أنها رخصة من شاء أخذ بها ومن قدر على الصبر فهو أفضل، يقول الإمام البغوي: ((وأجمع العلماء على أن من أكره على كلمة الكفر يجوز له أن يقول بلسانه، وإذا قال بلسانه غير معتقد لايكون كفراً، وإن أبى أن يقول حتى يقتل كان أفضل[(٣)]))

ويقول ابن كثير:((اتفق العلماء على أن المكره على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته،

---

(١) الإمام البغوي :((معالم التنزيل)) ٢٩٢/١/بيروت/١٤٠٣هـ /ت: خالد العك .

(٢) تفسير ابن كثير ٥٣٥/١

(٣) البغوي : نفس المصدر ٨٦/٣

ويجوز له أن يأبى كما كان بلال ﷺ يأبى عليهم ذلك وهم يفعلون به الأفاعيل، حتى إنهم ليضعون الصخرة العظيمة على صدره في شدة الحر، ويأمرونه بالشرك با لله فيأبى عليهم ويقول: أحد، أحد، ويقول: وا لله لوأعلم كلمة هي أغيظ لكم منها لقلتها، رضي ا لله عنه وأرضاه[1]»

٤) ألاّ يستحلَّ بسبب التقية محرماً من الاعتقادات، أو الأقوال، أوالأفعال.

تلك هي التقية بضوابطها في الشريعة الإسلامية طبقاً لمفهوم السلف الصالح من أهل السنة، أما عند الشيعة فللتقية معنى آخر، حيث عرّفوها بتعريفات فيها الكثير من الغموض، وجردوها من أي ضابط، فقالوا:«التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين، أوالدنيا[2]» وقالوا: «التقية أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك، أو لتحتفظ بكرامتك[3]» وقال آخر:«والتقية معناها أن يقول الإنسان قولا مغايراً للواقع أويأتي بعمل مناقض لموازين الشريعة، وذلك حفظاً لدمه، أوعرضه، أوماله[4]» من خلال هذه التعريفات نلاحظ:

١- أن التقية عند الشيعة خالية من الضوابط التي يذكرها أهل السنة، ومن هنا كان بابها عندهم أوسع نطاقاً، وساحتها أرحب ميداناً، فأدخلوها في كل شيء ومع كل أحد.

٢-أن جعلهم التقية مع جميع المخالفين من جميع طوائف المسلمين وفي جميع الأمور حتى لمجرد دعوى الاحتفاظ بالكرامة أخرج تقيتهم من حيز الانضباط وأدخلها في دائرة المنافقة.

---

(١) تفسير ابن كثير ٩١٢/٢

(٢) المفيد :«شرح عقائد الصدوق» ص٥٣/ بيروت/١٤٠٣هـ

(٣) محمد جواد مغنية :«الشيعة في الميزان» ص٤٨/بيروت/ دار التعارف للمطبوعات

(٤) الخميني :«كشف الأسرار» ص١٤٧

٣-أن هذه التعريفات لاتعبِّر عن حقيقة التقية عند الرافضة؛ لأن التقية عندهم ليست رخصة يلجأ إليها المسلم في ظروف معيَّنة، بل هي واجبة على كل شيعي[١]، وحتى تقف على حقيقة التقية عند الشيعة، وعلى أهميتها عندهم ننقل هنا بعض نصوصهم في ذلك: في الكافي باب مستقل عن ((التقية)) وباب آخر عن ((الكتمان)) -وهما بمعنى عندهم- مندرجان تحت كتاب ((الإيمان والكفر)) وفي باب التقية رواية عن أبي عمير الأعجمي قال: قال لي أبوعبد الله عليه السلام: ((يا أبا عمير تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لاتقية له، والتقية في كل شيء إلا النبيذ والمسح على الخفين[٢])) وفيه عن أبي جعفر قال:((التقية ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لاتقية له[٣])) وفي باب الكتمان رواية عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله قال:((يا سليمان إنكم على دين من كتمه أعزه الله، ومن أذاعه أذله الله[٤])) وفيه عن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله قال:((يا معلَّى اكتم أمرنا ولاتُذعه؛ فإنه من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله به في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة يقوده إلى الجنة، يا معلَّى من أذاع أمرنا ولم يكتمه أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة وجعله ظلمة تقوده إلى النار، يا معلَّى إن التقية من ديني ودين آبائي ولا دين لمن لاتقية له، يا معلى إن المذيع لأمرنا كالجاحد له[٥])) وعن هشام الكندي عن أبي عبد الله قال:((والله ماعبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء ؟ قال:التقية[٦])) وقالوا: ((إن التقية واجبة لايجوز رفعها إلى أن يقوم القائم، ومن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الإمامية،وخالف الله

---

(١) الظاهر أن في تعريفها عندهم شيئاً من التقية .

(٢) ((أصول الكافي)) ٢١٧/٢

(٣) نفس المصدر ٢١٩/٢

(٤) نفس المصدر ٢٢٢/٢

(٥) نفس المصدر ٢٢٤/٢

(٦) نفس المصدر ٢١٨/٢

ورسوله والأئمة[1])) ، وللواقف على هذا الكلام-إن بقيت لديه مسحة من العقل والدين- أن يتساءل: ما هذا الدين الذي العز في كتمانه، والذل في بيانه ؟ذلك لأن الدين الإسلامي لايجوز كتمانه فضلاً عن استحبابه بله وجوبه، قال تعالى:﴿**إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم ا لله ويلعنهم اللاعنون**﴾ [سورة البقرة :١٥٩] وقال تعالى :﴿**ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**﴾ [سورة المائدة :٦٦] وأثنى تبارك وتعالى على المؤمنين الدعاة من الأنبياء وورثتهم من العلماء الذين لايخافون في تبليغ دين ا لله لومة لائم فقال عزوجل :﴿**الذين يبلغون رسالات ا لله ويخشونه ولايخشون أحداً إلا ا لله**﴾[سورة الأحزاب :٣٩]وقال النبيﷺ :((**بلغوا عني ولو آية**[2])) وقال ﷺ :((**نضر ا لله امرأ سمع مقالتي فوعاها، وحفظها وبلغهاكما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع**[3])) هذا هو الأصل والأساس في وجوب إظهار هذا الدين، ولايجوز لأحد أن يحيد عن هذا الأصل إلا برخصة مضبوطة بضوابطها المذكورة آنفاً.

والذي يبدوا -عند التأمل- أن الشيعة عمدوا إلى اختراع فكرة التقية لأجل إزالة إشكال كبير طرأ على عقيدتهم في عصمة الأئمة، بل وكاد يقضي عليها، حيث اعتقدوا أن الإمام معصوم من جميع الذنوب كبائرها، وصغائرها، ومن الخطإ، والسهو، والنسيان والوهم والجهل، ثم صادفتهم في رواياتهم وأخبارهم أحداث لايمكن تفسيرها إلا بوقوع السهو من الإمام، كما وجدوا مسائل وقع فيها اختلاف بين فتاوى الأئمة، وأحياناً يقع

---

(١)((الرد الكافي)) لإحسان ظهير ص١٩٦/لاهور/إدارة ترجمان القرآن نقلاً عن((الاعتقادات)) لابن بابويه القمي

(٢) رواه البخاري ٤٩٣/٢ ح٣٤٦١

(٣) رواه الترمذي رقم٢٦٥٨، وابن ماجه رقم٢٣٠وغيرهما بإسناد صحيح، ولشيخنا عبدالمحسن العبادكتاب في جمع طرقه ودراسته.

التضارب بين فتاوى إمام واحد لايمكن الجمع بينهما على الإطلاق، فمن هنا جعلوا عقيدة التقية هي المخرج من الاختلاف والتناقض الواقع في أخبارهم وأحاديثهم المروية عن الأئمة

روى الحافظ الذهبي عن ابن السَّمَّاك قال: «خرجت إلى مكة فلقيني زرارة بن أعين بالقادسية، فقال لي : إن لي إليك حاجة، وأرجو أن أبلغها بك، وعظّمها، فقلت: ماهي ؟ فقال: إذا لقيت جعفر بن محمد فأقرئه مني السلام وسله أن يخبرني من أهل الجنة أنا أم من أهل النار ؟ فأنكرت عليه فقال: إنه يعلم ذلك، فلم يزل بي حتى أجبته، فلما لقيت جعفر بن محمد أخبرته بالذي كان منه، فقال: هو من أهل النار، فوقع في نفسي شيء مما قال: فقلت: ومن أين علمت ذلك ؟ فقال: من ادعى علي أني أعلم هذا فهو من أهل النار، فلما رجعت لقيت زرارة فأعلمته بقوله، فقال: كال لك يا أبا عبد الله من جراب النُّورة، قلت: وما جراب النورة ؟ قال: عمل معك بالتقية[1]» لاشك أن موقف جعفر الصادق-رحمه الله- هو الموافق لما يتوقع من مثله، وهو التبرؤ ممن ينسب إليه علم الغيب، مع بيان حكم من يعتقد أن غير الله يعلم الغيب، لكن لما كانت عقيدة هذا الرافضي عقيدة راسخة في أن الأئمة لايخفى عليهم شيء لم يجد تفسيراً لموقف الصادق غير التقية،وهذه الحقيقة اعترف بها عالمهم المجلسي فقال:«المسألة في غاية الإشكال لدلالة كثير من الأخبار والآيات على صدور السهو عنهم-يعني الأئمة- وإطباق الأصحاب إلا من شذ منهم على عدم الجواز[2]» ويقول عالمهم النوبختي-معلّلاً لمسالة التقية- :«وأما التقية فإنه لما كثر على أئمتهم مسائل شيعتهم في الحلال والحرام وغير ذلك من صنوف أبواب الدين فأجابوا فيها- وحفظ عنهم شيعتهم جواب ما سألوهم وكتبوه ودونوه، ولم يحفظ أئمتهم تلك الأجوبة بتقادم العهد وتفاوت الأوقات؛ لأن مسائلهم لم ترد في يوم واحد،

---

(١) «سير أعلام النبلاء» ١٥/٢٣٨-٢٣٩ و«لسان الميزان» ٢/٤٧٣-٤٧٤

(٢) «بحار الأنوار» ٢٥/٣٥١

ولا في شهر واحد، بل في سنين-أجوبة مختلفة متضادة، وفي مسائل مختلفة أجوبة متفقة... فلما وقفوا على ذلك منهم ردوا إليهم هذا الاختلاف والتخليط في جواباتهم، وسألوهم عنه، وأنكروا عليهم، فقالوا: من أين هذا الاختلاف وكيف ذلك ؟ قالت لهم أئمتهم:إنما أجبنا بهذا للتقية، ولنا أن نجيب بما أجبنا، وكيف شئنا لأن ذلك إلينا، ونحن أعلم بما يصلح وما فيه بقاؤكم، وكفُّ عدوكم عنا وعنكم، فمتى يظهر من هؤلاء على كذب[1]؟›› قلت: هذا التعليل فيه اعتراف بالواقع الذي ألجأ الشيعة إلى جعل التقية ديناً متعبداً به، وأما كون الأئمة هم الذين تفلسفوا هذا التفلسف ففيه نظر.

وبالتقية أول الشيعة نصوصاً كثيرة جداً وردت برواية علي بن أبي طالب ﷺ مخالفة لمذهبهم،ومن ذلك ما رووه عن علي ﷺ قال:‹‹جلست أتوضأ فأقبل رسول الله ﷺ حين ابتدأت الوضوء فقال لي: تمضمض واستنشق واستنَّ[2]، ثم غسلت ثلاثاً، فقال: قد يجزيك من ذلك المرتان، فغسلت ذراعي ومسحت برأسي مرتين، فقال: يجزيك من ذلك المرة، وغسلت قدمي، فقال: يا علي خلّل بين الأصابع لاتخلّل بالنار›› علق الطوسي على هذا الخبر-الذي فيه تصريح بغسل القدمين، وهو مخالف لمذهبهم- قائلاً: ‹‹فهذا الخبر موافق للعامة[يعني أهل السنة] وقد ورد مورد التقية؛ لأن المعلوم الذي لايتخالج منه الشك من مذاهب أئمتنا عليهم السلام القول بالمسح على الرجلين[3]››

ولست أدري ما هذه التقية وممن يتقى بها؟ هل يريد الشيعة أن يقولوا: إن علي ابن أبي طالب ﷺ عمل بالتقية مع النبي ﷺ لأنه كان من الشيعة والنبي ﷺ من السنة؟! علماً بأن آيتهم الخميني-بعد أن عرَّف التقية- قال:‹‹إذا أراد أحد أن يتوضأ وهو بين أهل السنة ووجد أنه يعرِّض حياته أو حياة غيره للخطر إذا توضأ على طريقة الشيعة، فإن عليه

---

(١) النوبختي :‹‹فرق الشيعة›› ص٨٥-٨٧/كربلاء/د.ت

(٢) الاستنان: الاستياك . [المعجم الوسيط مادة :س ن ن]

(٣) الطوسي :‹‹الاستبصار›› -باب وجوب المسح على الرجلين ١/٦٥-٦٦/طهران/١٣٩٠هـ

أن يجاريهم في الوضوء، ليبعد عن نفسه ذلك الخطر،وليس هناك عاقل يحتم التوضؤ-في هذه الحالة-على طريقة الشيعة[1]» ونحن نقول: أي خطر هدد حياة أمير المؤمنين علي ﷺ في هذه الرواية ، وهو يتعلم الوضوء تحت مراقبة النبي ﷺ وإشرافه ؟ وهذا يؤكد أن تقيتهم غير مقيدة بشيء إنما تمارس لسبب ولغير سبب، وهنا مكمن الخطر حيث يكون من الصعب جداً-إن لم يكن من المستحيل-التعاون مع هؤلاء القوم، فهم يستخدمون التقية مع أهل السنة في كل شيء : في دعوتهم إلى التقريب، وفي دعواهم التنازل عن عقائد سلفهم، وفي دعوتهم إلى مواجهة العدو المشترك، وفي غضون ذلك كله نجد الشباب الناعس يستجيب لهم، ويخضع لأساليبهم دون التبصر للحد الأدنى من مكر هؤلاء، والله تعالى المستعان.

يقول العلاّمة الشيخ محب الدين الخطيب: «وأول موانع التجاوب الصادق بإخلاص بيننا وبينهم ما يسمونه التقية؛ فإنها عقيدة دينية تبيح لهم التظاهر لنا بغير ما يبطنون، فينخدع سليم القلب منا بما يتظاهرون له به من رغبتهم في التفاهم والتقارب، وهم لايريدون ذلك، ولايرضون به، ولايعملون له[2]»

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن تقيتهم إذا عرضت على سير الأئمة الذين ينتسبون إليهم-حسب ما يقولون-وجدت كاللاشيء، فروايات الشيعة-مثلاً-لقصة مبايعة علي بن أبي طالب ﷺ لأبي بكرﷺ لاتتفق مع إمكانية التقية فضلا عن وجوبها، وهي روايات تحكي تفاصيل ما حدث بصورة مخزية تحتقرشأن علي على نحو يدعو للخجل، فقد روى الطبرسي رواية طويلة تحكي هذه القصة، وملخصها:«أن علياً ﷺ أُحضر من بيته، وسيق إلى أبي بكر بحبل في رقبته، وهنا وقف عمربن الخطاب، وخالد بن الوليد، وغيرهما والسيوف في أيديهم، وهدده عمر أن يبايع أبا بكر وإلا فصل رأسه عن جسده، فاضطر

---

(١) «كشف الأسرار». ص١٤٨

(٢) «الخطوط العريضة» ص٨ دون بيانات .

هكذا للبيعة، وهو يتحسر ويقول: لوكنت في أربعين رجلاً لفرقت جماعتكم، فلعن الله قوماً بايعوني ثم خذلوني[1] » فما دام علي يعلم من نفسه وجماعته هذا الضعف في العدد- حسب روايات الشيعة- فلم لم يبادر إلى البيعة مستخدماً التقية قبل أن يساق مساق المذلة والهوان؟[2]، ومثل ذلك بالنسبة لإقدام الحسين بن علي رضي الله عنهما على المواجهة غير المتكافئة حتى قتل، ولو كانت التقية الشيعية أصلاً معروفاً لديه لمارسها بإظهار الموافقة، وكذلك يقال في روايات كثيرة ترويها كتب الشيعة عن تفاصيل حياة الأئمة.

---

(١) ((الاحتجاج)) ص٨٣/مشهد المقدسة/ ١٣٠٣هـ ق

(٢) وهذا من باب الرد على الخصم من مقرراته، وإلا فقد علمنا أن مثل هذه الرواية لاتثبت في حق الصحابة رضوان الله عليهم، وأي بيعة كانت لعلي في عهد أبي بكر حتى يقول: بايعوني ثم خذلوني ؟

الفصل الثالث

نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : نصوص أولوها بقضية الإمامة .

المبحث الثاني : نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضي ا لله عنهم.

المبحث الثالث : نصوص أولوها بالتقية .

==================

في الفصل الثاني تناولنا الأصول التي يرجع إليهــا الرافضـة في تـأويلاتهم الفاسـدة، وعند التأمل يظهر أن تلك الأصول على قسمين:

١-قسم يعد مستنداً لهم على التأويل، ويستدلون به عليه، ويمثله الأصـل الثـاني المعبَّر عنه ب((دعوى تلقي التأويل عن الأئمة)) وهذا القسم ليس في حاجة إلى ضرب أمثلة تطبيقية عليه، وليس قابلاً لذلك ؛إذ ما من نص أولوه إلا ويسندون التأويل إلى أحد الأئمة لاعتقادهم أن التأويل إنمايتلقى عنهم،ومن هنا لم نرضرورة لإفرادمبحث خاص بهذا الأصل

٢-وقسم آخر عبارة عن أصول مقرَّرة لديهم اعتقدوها قبل وجود أدلتهـا، وقبـل البحـث عن مدى مطابقتها لقواعد الشريعة الإسلامية، لاجرم لقد جرتهم هذه الأصول إلى التأويل الفاسد من أوسع الأبواب، حيث احتـاجوا إلى تـأويل أعـداد هائلـة مـن النصـوص لأجـل الاستدلال، وأعداد أخرى أولوها لغرض التوفيق بينها وبين أصولهـم الـتي تناقضهـا، وهـذا القسم هوالذي تناولناه بضرب الأمثلة التطبيقية في هذا الفصل بمباحثه الثلاثة،فإلى المباحث:

المبحث الأول

نصوص أولوها بقضية الإمامة :

لقد أسلفنا أن الإمامة -حسب مفهوم الشيعة- تمثل قضية القضايا، والمحور الذي تدور حوله جميع عقائدهم، فلا غرابة في أن يكون لها النصيب الأكبر من التأويل، وعليه فليس في القرآن آية واحدة لاتحتمل وجهاً من وجوه إثبات الإمامة -طبقاً لفهم الشيعة، وتطبيقاتهم-، وفيما يلي نذكر بعض النماذج من تأويلاتهم الخاصة بهذه المسألة، مع التعقيب عليها بما نراه مناسباً.

-قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [سورة النساء :٥٩]

قالوا: ((المراد بأولي الأمر علي بن أبي طالب وذريته المعصومون[١]))

-قوله تعالى: ﴿**فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم**﴾ [سورة آل عمران :٦١] زعموا: ((أن المفسرين اتفقوا على أن ''أبناءنا'' مقصود به الحسن والحسين، وأن ''نساءنا'' مقصود به فاطمة، وأن ''أنفسنا'' مقصود به علي؛ لأن أشبه النفوس بنفس الرسول ﷺ هي نفس علي[٢]))

أما التأويل الأول فتخصيص بلا دليل وهو فاسد، ولم يفسر الآية بهذا القول أحد من المفسرين المعتبرين[٣]، وأما التأويل الثاني فيلاحظ ((أنه إذا صح جواز''أبناءنا'' إشارة إلى الحسن والحسين، وأن''نساءنا'' إشارة إلى فاطمة، فإنه لايصح مطلقاً أن تكون ''أنفسنا'' إشارة إلى علي من حيث هو نفس الرسول على نحو ما ذهب إليه صاحب ((توفيق التطبيق)) ؛إذ أنفسنا لايمكن أن تدل صراحة أو ضمناً إلا على نفس النبي ﷺ[٤]))

---

(١) الجيلاني الإمامي :((توفيق التطبيق)) ص٣٩/ القاهرة/١٩٥٤م/ ت: محمد مصطفى حلمي

(٢) نفس المصدر ص٤١-٤٢

(٣) انظر تفسير القرطبي ٥/٢٥٩-٢٦١

(٤) التعليق على التوفيق لحلمي ص١٨٧

أقول: وكذلك ''نساءنا'' لايطلق ويراد به بنت الصلب إلا بالتأويل الفاسد، يقول الشيخ محمد عبده: ((إن كلمة ''نساءنا'' لايقولها العربي ويريد بها بنته، لاسيما إذا كان له أزواج ولايفهم هذا من لغتهم، وأبعد من هذا أن يراد بأنفسنا علي عليه الرضوان(1)))

-قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين**﴾ [سورة التوبة:119]

قالوا: ((الصادقون: الأئمة، والصديقون بطاعتهم(2))) وأما صاحب ((توفيق التطبيق)) فزعم أن المراد بالصادقين علي، وأوّل الصدق هنا تأويلاً موغلاً في الفساد، ثم رتب عليه حكماً بالغاً في الشناعة، حيث أول الصدق بمن لم يسبق له العيش في الكفر، فقال: ((نسأل أكان علي في الكفر أم لا ؟ فقال كلا الفريقين: لا، لأنه ما عبد الأوثان والأصنام أبداً، ثم سألنا عن أبي بكر أكان في الكفر؟ فقال كلا الفريقين: نعم، فعلمنا أن علياً عليه السلام بإجماع الفريقين كان من الصادقين حقيقة، وأن أبابكر بإجماعهما من الكاذبين..ولو سلمنا أنه لايكذب بعد الإسلام لكن لايصح أن يكون إماماً للمؤمنين..؛لأن من كان في وقت من الأوقات من عبدة الأوثان والأصنام لايصح أن يكون إماماً بعد الإيمان(3)))

أقول: هذا الكلام -بالإضافة إلى تضمنه تحميل كلام الله ما لايحتمل- فيه أيضاً لوازم كلها باطلة: **الأول**: فيه وصف أبي بكر ﷺ بالكذب وقد سماه النبي ﷺ بالصديق دون غيره من الصحابة(4). **الثاني**: فيه تفضيل أولاد الصحابة وغيرهم من المتأخرين الذين ولدوا في الإسلام على أكابر الصحابة الذين شهدوا بدراً وغيرها مع رسول الله ﷺ، **الثالث**: فيه مصادمة النصوص الشرعية القاضية بأن الإسلام يجب ماقبله، **الرابع**: وفيه ما

---

(1) ((تفسير القرآن الحكيم)) 3/322/طبعة المنار/1324هـ

(2) ((الكافي)) -كتاب الحجة-باب ما فرض الله عزوجل ورسوله ﷺ من الكون مع الأئمة عليهم السلام 1/208

(3) ((توفيق التطبيق)) ص40

(4) رواه الترمذي في ((السنن)) 5/327ح3175، وابن ماجه في ((السنن)) 2/1404ح4198، وأحمد في ((المسند)) 6/205، وحسّنه الألباني في ((الصحيحة)) رقم162و((تخريج الطحاوية)) ص366

يدل على جهل هذا الرجل، حيث لم يفقه أن الكافر إنما يصدق على من تلكأ عندما دعي إلى الإسلام، وهذا الوصف لاينطبق على أبي بكر الصديق؛ فإنه لم يتردد قط، و لم يتوقف في أمر تصديق النبي ﷺ فكان مستحقاً لهذا الاسم الشريف ''الصِّدِّيق''.

-قوله تعالى:﴿ **اهدنا الصراط المستقيم**﴾ [سورة الفاتحة :٦] روى القمي عن أبي عبد الله قال: ((﴿**الصراط المستقيم**﴾ هو أمير المؤمنين، ومعرفة الإمام [(١)]))

-قوله تعالى:﴿**الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين**﴾ [سورة البقرة :١، ٢] أولوا الكتاب بأنه علي بن أبي طالب، وقالوا:﴿**للمتقين**﴾ هم شيعة علي ،﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾ :الذين يؤمنون بقيام القائم.[(٢)]

- قوله تعالى:﴿**وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون**﴾ [سورة البقرة:٤٠] أولوه بقولهم:أي أوفوا بولاية علي، ﴿**أوف بعهدكم**﴾ أي: أوف لكم بالجنة[(٣)].

- قوله تعالى:﴿**أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم**..الآية﴾ [سورة البقرة :٨٧] قالوا:((﴿**بما لاتهوى أنفسكم**﴾ يعني: ولاية علي ﴿**ففريقاً كذبتم**﴾ يعني: آل محمد[(٤)]))

- قوله تعالى:﴿**إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً**﴾ [سورة آل عمران :٩٦-٩٧] نقلوا عن أبي عبد الله قوله-بزعمهم-:((في قائمنا أهل البيت، فمن بايعه ودخل معه، ومسح على يده ودخل في عقدة أصحابه كان آمناً[(٥)]))

---

(١) ((تفسير القمي)) ٤٦/١/قم /١٤٠٤هـ/ تعليق : طيب الموسوي .

(٢) انظر: نفس المصدر ٣٠/١و((تفسير العياشي)) ٢٥/١-٢٦

(٣) انظر:((تفسير العياشي)) ٤٢/١

(٤) سليمان البحراني :((البرهان في تفسير القرآن)) ١٢٥/١/ قم/ مؤسسة الإسماعيليات للطباعة.

(٥) نفس المصدر ٢٩٩/٤

– قوله تعالى: ﴿يريدون ليطفئوا نور ا لله بأفواههم﴾ [سورة الصف :٨] روى الكليني ((عن أبي الحسن عليه السلام قال: يريدون ليطفئوا ولاية أميرالمؤمنين عليه السلام بأفواههم قيل له:قوله تعالى: ﴿وا لله متم نوره﴾ ؟ قال: يقول: وا لله متم الإمامة، والإمامةُ هي النور وذلك قوله عزوجل: ﴿فآمنوا با لله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ [سورة التغابن :٨] قال: النور هو الإمام[1]))

ومن بلاويهم أن جميع الآيات التي وردت في كتاب ا لله تنهى عن الشرك والكفر أولوها بالشرك في ولاية علي، أو الكفر بولايته وولاية ذريته، وكل ما ورد في الأمر بعبادة ا لله وحده واجتناب الطاغوت، أولوه بولاية الأئمة، والبراءة من أعدائهم المزعومين، ومن ذلك: -قوله تعالى: ﴿إن ا لله لايغفر أن يشرك به﴾ [سورة النساء :٤٨، ١١٦] روى العياشي عن أبي جعفر قال: ((أما قوله: ﴿إن ا لله لايغفر أن يشرك به﴾ فيعني: أنه لايغفر لمن يكفر بولاية علي، وقوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ يعني: لمن والى علياً عليه السلام[2]))

– قوله تعالى: ﴿وقال ا لله لاتتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد﴾ [سورة النحل: ٥١] أولوه فقالوا: ((روي عن أبي عبد ا لله قال: ﴿لاتتخذوا إلهين﴾ أي: لاتتخذوا إمامين، وقوله: ﴿إنما هو إله واحد﴾ أي: هو إمام واحد[3].)) **قلت**: مابالكم تقولون: اثنا عشر إماماً ؟

– وعن الباقر في قوله سبحانه: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [سورة الزمر :٦٥] قال: ((لئن أمرت بولاية أحد مع ولاية علي عليه السلام ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين[4]))

---

(١) ((الكافي)) –كتاب الحجة–باب أن الأئمة عليهم السلام نور ا لله ١/١٩٦

(٢) ((تفسير العياشي)) ١/٢٤٥–٢٤٦، وانظر: الفيض الكاشاني: ((الصافي)) ١/٣٦١و((البرهان)) ١/٣٧٥

(٣) ((تفسير العياشي)) ٢/٢٦١و((البرهان)) ٢/٣٦٨

(٤) ((الصافي في تفسير القرآن)) ٢/٤٧٢

وهذا الاتجاه في التحريف والتأويل من الخطورة بمكان، حيث يتضمن محاولة مجوسية مكشوفة لتجريد توحيد الله ومجانبة الشرك من معانيهما الحقيقية، فبدل أن يكون التوحيد بمعنى إفراد الله وحده بالعبادة يصبح بمعنى إفراد علي بن أبي طالب بالولاية والإمامة، وبدل أن يكون النهي عن الشرك مقصوداً به النهي عن اتخاذ الأنداد، يصير بمعنى النهي عن اتخاذ إمام غير علي وذريته ! ولست أدري ماذا يبقى بعد هذا-عند هؤلاء- من دلائل الإيمان والتوحيد، واجتناب الطاغوت ؟

ومن عجائب الرافضة أنهم في غضون تأويلاتهم للآيات بالإمامة والأئمة تجاوزوا حدود احترام هؤلاء الأئمة، ونزلوا إلى حيِّز الاستهزاء والسخرية بهم وبآيات الله، ومن ذلك: تأويلهم قوله تعالى :﴿**وأوحى ربك إلى النحل**﴾ [سورة النحل :٦٨] بأن الأئمة هم النحل، فقالوا: ((المراد بالنحل الأئمة، وبالجبال العرب، وبالشجر الموالي، ومما يعرشون: يعني الأولاد والعبيد ممن لم يعتق[١]))

- قوله تعالى :﴿**يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم**﴾ [سورة البقرة : ٤٠] قالوا:((الأئمة هم بنوا إسرائيل[٢])) وهذا تحقير لشأن أولئك الأئمة؛ فإن الرجل العامي من المسلمين إذا قيل له:أنت من اليهود أو من النصارى كان ذلك حطاً من قدره، بل تكفيراً له، فدعوى هؤلاء أن الأئمة هم بنو إسرائيل المذكورون في الآية تنم عن الزندقة والكره الشديد المقنّع لهؤلاء الفضلاء الذين يعدون من السلف الصالح، ذلك لأن بني إسرائيل المذكورين هنا هم الذين قال الله فيهم :﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾ [سورة البقرة :٤٤] وقال فيهم :﴿**ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين**﴾ [سورة البقرة :٦٥] إلى غير ذلك من الآيات الواردة في ذمهم، فهل يرضى الرافضة أن يكون الخطاب في هذه الآيات

---

(١) ((تفسير العياشي)) ٢/٢٦٣-٢٦٤ وانظر المجلسي :((البحار)) باب نادر في تأويل النحل بهم٢٤/١١٠-١١٣

(٢) ((تفسير العياشي)) ١/٤٤و((البرهان)) ١/٩٥و((البحار)) ٧/١٧٨

موجهة إلى أئمتهم ؟ فإن قالوا: نعم كان إفصاحاً عن زندقة، وكيد للدين، وإن قالوا: لا، كان اعترافاً بفساد تأويلاتهم كلها، وخلوٌ منهجهم من أي ضابط.

- قوله تعالى :﴿**إن ا لله لايستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها**﴾ [سورة البقرة :٢٦] روى القمي بإسناده-المزعوم- عن أبي عبد ا لله قال:((إن هـذا المثـل ضربـه ا لله لأمير المؤمنينن فالبعوضة أميرالمؤمنين، وما فوقها رسول ا لله ﷺ [(١)]))

قلـت : هـذا التـأويل -بصـرف النظـر عـن فسـاده-يـدل علـى منتهـى الاحتقـار والاستخفاف بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ومن النصوص التي أولوها بقضية الإمامة ذلك الكم الهائل من الآيات الـتي أولوهـا بعصمة الأئمة، ورجعتهم، ومن ذلك:

- قوله تعـالى:﴿**إنمـا يريـد ا لله ليذهـب عنكـم الرجـس أهـل البيـت ويطهركـم تطهيراً**﴾ [سورة الأحزاب :٣٣] قالوا: هذه الآية تدل على عصمة أهل البيت، وهـم رسـول ا لله ﷺ وفاطمـة، وعلـي، والحسـن والحسـين، ويدخـل فيهـم الأئمـة مـن أولاد علـي.[(٢)]

- قوله تعالى :﴿**سلام على إلياسين**﴾ [سورة الصافات :١٣١] قالوا: الآيـة تـدل علـى عصمـة آل محمد؛ لأن معنى السلام: السلامة من العيوب، والبراءة من الذنوب، وهي العصمة[(٣)].

---

(١) ((تفسير القمي)) ٣٤/١

(٢) انظر الطبرسي :((مجمع البيان)) ٣٥٦/٤-٣٥٧/بيروت/١٣٧٩هـ و((منار الهدى)) ص٣٥٠

(٣) انظر: ((منار الهدى)) ص٣٥٩-٣٦٠

هذا كله تأويل فاسد وهذه النصوص لاصلة لها بعصمة الأئمة، أما آية الأحزاب فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-:«ومما يبين أن هذا مما أمروا به لامما أخبروا بوقوعه ما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ أدار الكساء على علي وفاطمة وحسن وحسين ثم قال: «**اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً**[1]»...وهو يدل على ضد قول الرافضة من وجهين: أحدهما: أنه دعا لهم بذلك، وهذا دليل على أن الآية لم تخبر بوقوع ذلك؛ فإنه لو كان قد وقع لكان يثني على الله بوقوعه ويشكره على ذلك، ولايقتصر على مجرد الدعاء به[2]» وقال صاحب النوافض:«وأما قوله تعالى:﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس..**﴾ الآية فلا يدل على عدم وقوع الرجس، بل يدل على وقوعه؛لأن الإذهاب فرع الوجود، إذ لامعنى لإذهاب المعدوم، كيف والمشاهدة قاضية بوقوع الكبائر من كثير من أهل البيت، ثم إن أهل البيت عام في الأزواج، وفي الذرية إلى يوم القيامة، ودعوى العصمة للجميع باطلة بالحس، وتخصيص بعضهم بذلك بالعقل تحكم وترجيح بلا مرجِّح، فظهر أن إيجاب العصمة لأئمتهم من أكاذيبهم وافتراءاتهم، لم يرد به دليل لا من الكتاب ولا من السنة، ولامن الإجماع، ولا من القياس، ولامن العقل، قاتلهم الله أنى يؤفكون[3]»

وأما آية الصافات فعلى فرض أن المقصود بها آل محمد ﷺ فليس معناها العصمة من الذنوب؛ فإن هذا اللفظ لايدل على ذلك لانصاً، ولاظاهراً، والحق الذي لاريب فيه أن المقصود بها إلياس عليه السلام، وليس آل محمد، ذكر القرطبي قولهم هذا فقال: «وهذا القول يبطل من جوه كثيرة: ١-: أن سياقة الكلام في قصة إلياسين يلزم أن تكون كما

---

(١) رواه مسلم ١٨٨٣/٤وفيه : فأدخلهم في الكساء، ثم قرأ الآية، وليس فيه قوله:«اللهم..الخ» وفي رواية ١٨٧١/٤ أنه دعاهم ثم قال:«اللهم هولاء أهلي»

(٢) «منهاج السنة» ٢٢/٤-٢٣

(٣) البرزنجي: «النوافض للروافض» ص٣٦٣-٣٦٤،وانظر أيضاً «منهاج السنة» ٢٤/٤ و«روح المعاني» ١٣/٢٢-١٥،١٨

هي في قصة إبراهيم، ونوح، وموسى، وهارون، وأن التسليم راجع عليهم، ولامعنى للخروج عن مقصود الكلام لقول قيل في تلك الآية الأخرى[1] مع ضعف ذلك القول أيضاً؛ فإن ((يس)) و((حم)) و((ألم)) ونحو ذلك القول فيها واحد، إنما هي حروف مقطعة ٢- وأيضاً فإن رسول الله ﷺ قال: ((**لي خمسة أسماء**[2])) ولم يذكر فيها ((يس)) ٣- وأيضاً فإن ((يس))جاءت التلاوة فيها بالسكون والوقف،ولوكان اسما للنبي ﷺ لقال : ((يسينُ)) بالضم،كما قال تعالى:﴿**يوسفُ أيها الصديق**﴾ [سورة يوسف :٤٦] وإذا بطل هذا القول لما ذكرناه ف((إلياسين)) هو إلياس المذكور وعليه وقع التسليم[3]))

أما الرجعة فقد أولوا بها آيات كثيرة ومنها:

- قوله تعالى:﴿**ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً**﴾ [سورة الإسراء :٧٢] قالوا:((الآية في الرجعة؛ لأن الآخرة هي الرجعة[4])).

- قوله تعالى:﴿**وأقسموا بالله جهد أيمانهم لايبعث الله من يموت**﴾ [سورة النحل:٣٨] قالوا: هذه الآية ليست في الكفار المنكرين للبعث، بل في أعداء الشيعة الذين ينكرون الرجعة[5]، ولاتخفى خطورة تأويل الآخرة، والبعث بالرجعة؛لأنه يؤدي إلى إبطال المعاد، وبالتالي محاولة إزاحة هذا الجانب العقدي الهام عن أدلته .

---

(١) يقصد قول من فسَّر يس بيا محمد .

(٢) رواه البخاري ٥١٣/٢ ح٣٥٣٢، ومالك في ((الموطأ))١٠٠٤/٢ولفظه :((لِي خَمْسَةُ أَسْمَاءٍ أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِي الْكُفْرَ وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي وَأَنَا الْعَاقِبُ))

(٣) ((تفسير القرطبي)) ١٢٠/١٥

(٤) ((تفسير العياشي)) ٣٠٦/٢، و((البحار)) ١١٦/١٣

(٥) انظر: ((تفسير العياشي)) ٢٥٩/٢، و((البرهان)) ٣٦٨/٢

وبعد: فهذه النماذج لاتمثل إلا جزء ضئيلاً من تأويلاتهم الفاسدة في موضوع الإمامة، فقد اخترتها من مواضع متفرقة من القرآن الكريم لقصد التنويع، وإعطاء فكرة شاملة عن تأويلاتهم، ولو أردنا نقل ما أولوه في هذا الموضوع لما أمكننا ذلك أبداً؛ لأنه ما من آية فيها إشارة من قريب أو من بعيد إلى أهل الخير والصلاح إلا قالوا: المراد بها الأئمة وأتباعهم، حتى إن الواقف على تأويلاتهم في هذا الباب ليخيل إليه أن القرآن لم ينزل إلا في الإمامة، والأئمة.

المبحث الثاني

نصوص أولوها بالنيل من الصحابة رضوان الله عليهم :

لقد أسلفنا أن الرافضة وقفوا من أصحاب رسول الله ﷺ موقف البغض والعداء الشديد، وزعموا أنهم ارتدوا عن الإسلام بعد وفاة المصطفى ﷺ إلا عدداً يسيراً، ويرون أن المسلم لايكون مؤمناً حتى يتبرأ من كثير من الصحابة، وخاصة الشيخين: أبي بكر وعمر ومن معهما من كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومن ثم اشتغلوا بتأويل ما لايحصى من النصوص الشرعية لتنفيذ أغراضهم السافلة، والآن نضرب أمثلة قليلة لتخرصاتهم وهذيانهم في هذا الباب.

ولا بد من الإشارة إلى أنهم كثيراً ما يطلقون على الثلاثة الراشدين: الأول، والثاني، والثالث، وربما قالوا: فلان، وفلان، دون تصريح بالأسماء :

- قوله تعالى:﴿ **ومن الناس من يقول آمنا با لله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين**﴾ [سورة البقرة :٨] أولوا هذه الآية بقولهم: «كابن أبي وأصحابه،وكالأول،والثاني، وأضرابهما من المنافقين الذين زادوا على الكفر الموجب للختم والغشاوة، والنفاق، لاسيما عند نصب أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة، والإمامة[(١)]» هذا إفكهم بينما ذكر الإمام محمد بن جرير الطبري أنه «أجمع أهل التأويل على أن هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه الصفة صفتهم[(٢)]»

- قوله تعالى: ﴿**يايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولاتتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين**﴾ [سورة البقرة :٢٠٨]

---

(١) «الصافي في التفسير» ١/ ٦٠

(٢) «تفسير الطبري» ١/ ١١٦و«تفسير القرطبي» ١/ ١٣٥وانظر الذهبي :«المنتقى من منهاج الاعتدال» ص٣٤٤-٣٤٥ /الرياض/إدارات البحوث/ ١٤٠٩هـ

روى العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال: ((أتدري ما السلم؟ قلت: أنت أعلم، قال: ولاية علي والأئمة والأوصياء من بعده، قال: وخطوات الشيطان والله ولاية الأول والثاني[1]))

- قوله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت﴾** [سورة النساء :٥١] قالوا: الجبت والطاغوت: أبو بكر وعمر[2].

- قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولاليهديهم سبيلاً﴾** [سورة النساء :١٣٧] روى العياشي عن جابر الجعفي قال: قلت لمحمد بن علي عليه السلام في قول الله في كتابه: **﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا﴾** قال: ((هما: أبوبكر، وعمر، والثالث: عثمان، والرابع: معاوية وعبد الرحمن وطلحة كانوا سبعة عشر رجلاً[3]))

- قوله تعالى: **﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر﴾** [سورة إبراهيم :٢٢] رووا عن أبي جعفر قال: ((هو الثاني، وليس في القرآن **﴿وقال الشيطان﴾** إلا وهو الثاني[4])) وهذا يدل على جهل واضع هذه الرواية المكذوبة بالقرآن، فإن قوله: وليس في القرآن (وقال الشيطان) مقصود به التكثير والتقعيد، وهذا اللفظ لايوجد في القرآن إلا مرة واحدة، إلا أن هذا ليس بغريب في شأنهم ما داموا يعتقدون أن عندهم مصحفاً آخر فيه مثل القرآن الكريم ثلاث مرات، وليس فيه من هذا القرآن حرف واحد[5]، وعليه فبعدم عنايتهم بالقرآن الموجود بأيدينا أمر جار على الطبيعة.

---

(١) ((تفسير العياشي)) ١٠٢/١ و((الصافي)) ١٨٢/١

(٢) انظر: ((البرهان في تفسير القرآن)) ٣٧٦/١-٣٧٧، و((تفسير العياشي)) ٢٤٦/١

(٣) ((تفسير العياشي)) ٢٧٩/١-٢٨٠، ونحوه في ((أصول الكافي)) ٤٢٠/١ والجعفي كذاب مشهور .

(٤) ((تفسير العياشي)) ٢٢٣/٢ و((البرهان)) ٣٠٩/٢ و((الصافي)) ٨٨٥/١

(٥) انظر ((الكافي)) -كتاب الحجة-باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة ٢٣٨/١، ولعل ذلك المصحف الخيالي تكرر فيه لفظ (وقال الشيطان) أكثر من مرة !

- قوله تعالى:﴿**فقاتلوا أئمة الكفر**﴾ [سورة التوبة :١٢] روى العياشي عن حنان بن سدير عن أبي عبد الله قال: سمعته يقول:((دخل عليَّ أناس من البصرة فسألوني عن طلحة وزبير، فقلت لهم: كانا إمامين من أئمة الكفر[(١)]))

- قوله تعالى :﴿**ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين**﴾ [سورة فصلت :٢٩] روى الكليني عن أبي عبد الله قال:((هما.ثم قال: وكان فلان شيطاناً)) وقال شارحه المجلسي :((هما، أي: أبوبكر وعمر، والمراد بفلان عمر، والجن المذكور في الآية عمر، وإنما سمي به لأنه كان شيطاناً، إما لأنه كان شرك شيطان لكونه ولد زناً، أو لأنه في المكر والخديعة كالشيطان))[(٢)]، وهكذا جرى هؤلاء حسب ما تمليه عليهم أهواؤهم غير عابئين بكتاب الله ولابأقوال رسولهﷺ ، ولاريب أن هذا الموقف من الصحابة تكذيب لله الذي زكاهم في كتابه العزيز، ولرسوله الذي بشر هؤلاء بالجنة، ومن هنا وصف هؤلاء السلف الصالحُ بالزندقة، كما سبق في كلمة أبي زرعة الرازي[(٣)]، وقال ابن قتيبة: ((فكيف يجوز أن يرضى الله عزوجل عن أقوام ويحمدهم ويضرب لهم مثلاً في التوراة والإنجيل، وهو يعلم أنهم يرتدون على أعقابهم بعد رسول الله ﷺ إلا أن يقولوا: إنه لم يعلم، وهذا هو شر الكافرين[(٤)]))

---

(١) ((تفسير العياشي)) ٢/٧٧-٧٨و((البرهان)) ٢/١٠٧.

(٢) ((الكافي)) مع شرحه المسمى ((مرآة العقول)) ٤/٤١٦، وعفوك ربنا من نقل هذا الخبث .

(٣) انظر ص ٢٩١ من هذه الرسالة .

(٤) ((تأويل مختلف الحديث)) ص٢١٩/ بيروت/ ١٤٠٥هـ

المبحث الثالث

نصوص أولوها بالتقية :

إن التقية-كما أسلفنا- دين عند الرافضة، ومن لاتقية له فلا دين له، فلا غرو أن يجهدوا أنفسهم في البحث عن مقرر لها، ولو عن طريق التأويل البعيد الفاسد، كما عوَّدونا في منهجهم: الاعتقاد أولاً، ثم التفتيش عن الأدلة-أو قل-عن الشبهات ثانياً، وفيما يلي أمثلة قليلة لتأويلاتهم الفاسدة علماً بأن تأويلاتهم الخاصة بالتقية لاتقل عن تأويلاتهم المتعلقة بأي أصل من أصولهم، ومن هذه الآيات:

- قوله تعالى :﴿**أولئك يُؤتَوْن أجرهم مرتين بما صبروا ويدرؤون بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون**﴾[سورة القصص :٥٤]روى الكليني عن أبي عبد الله قال:((﴿**بما صبروا**﴾ على التقية، وقال: الحسنة: التقية، والسيئة: الإذاعة[(١)].))

- قوله تعالى :﴿**أجعل بينكم وبينهم ردماً**﴾ [سورة الكهف :٩٥] رووا عن الصادق قال في هذه الآية : هي التقية. وعن قوله تعالى :﴿**فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً**﴾ [سورة الكهف :٩٧] قال: هو التقية[(٢)].

وعن المفضل عن الصادق قال: ﴿**وما استطاعوا له نقباً**﴾ إذا عمل بالتقية لم يقدروا في ذلك على حيلة، وهو الحصن، وصار بينك وبين أعداء الله سداً لايستطيعون له نقباً، قال: وسألته عن قوله:﴿**فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء**﴾ [سورة الكهف :٩٧] قال: رفع التقية عند الكشف فينتقم من أعداء الله[(٣)].

---

(١) ((أصول الكافي)) -كتاب الإيمان والكفر-باب التقية ٢/٢١٧-٢١٨

(٢) انظر: ((تفسير العياشي)) ٢/٣٥١و((البرهان)) ٢/٤٨٦

(٣) انظر: ((تفسير العياشي)) ٢/٣٥١و((البرهان)) ٢/٤٨٦

- قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا**﴾[سورة آل عمران:٢٠٠] رووا عن أبي جعفر أنه قال: ((﴿**اصبروا**﴾ يعني بذلك عن المعاصي، ﴿**وصابروا**﴾ يعني التقية، ﴿**ورابطوا**﴾ يعني الأئمة[1]))

- قوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [سورة الحجرات :١٣] قالوا: ((أكثركم تقية، وأشدكم خوفاً من الناس[2]))

لعله قد بان لكل منصف أن الألفاظ العربية تفقد دلالاتها اللغوية والشرعية أمام منهج هؤلاء المؤولة، وأن الرافضة بمنهجهم في التأويل إنما يهدفون إلى صرف معاني القرآن الكريم وتحريفها عن الحقائق الدينية، والمعاني الشرعية التي أنزل القرآن لأجل بيانها، وإقرارها، ولاريب أن هذا الهدف لو تحقق كما يريدون لتعطلت الشريعة، وبطلت الملة، واضمحلت السنة، وانهارت أركان الدين الإسلامي، غير أن رحمة الله الواسعة بهذه الأمة، وحكمته البالغة اقتضت أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين محفوظاً بحفظه تعالى من التحريف والتغيير، والتبديل، ﴿**ويمكرون ويمكر الله والله خيرالماكرين**﴾ [سورة الأنفال :٣٠] ﴿**ويأبى الله إلاأن يتم نوره ولو كره الكافرون**﴾ [سورة التوبة :٣٢] فبقي الدين بإبقاء الله إلى الأبد رغم أنف الكائدين، ومكرالماكرين، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) ((تفسير العياشي)) ٢١٤/١ و((البرهان)) ٣٣٥/١

(٢) ((الصافي)) ٥٥/٥

الفصل الرابع

في جناية تأويلات الباطنية على العقيدة

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالباطنية .

المبحث الثاني : فرق الباطنية وآراؤها .

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل .

المبحث الرابع : نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها .

المبحث الخامس : العلاقة بين الباطنية والرافضة .

المبحث الأول : التعريف بالباطنية :

الباطنية فرقة خطيرة كبيرة تضم تحتها عدداً كبيراً من الفرق التي تسمت بأسماء مختلفة، ولُقّبت بألقاب متعددة، إلا أنها جميعاً متفقة في الأصول، ((وأشهر ألقابهم: الباطنية وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً[1])) ويقولون: ((الظاهر بمنزلة القشور، والباطن بمنزلة اللب المطلوب، وغاية مذهبهم في ذلك السلخ عن الدين؛ لأنه إذا وجب أن يكون لكل ظاهرباطن ويكون بمنزلة اللب على الحقيقة كان المرء بعد وقوفه عليه مستغنياً عن الظاهر، وغير معوِّل عليه كما لا يُعوَّل على القشور بعد الوقوف على اللب[2])) وهذا مسلكهم مع النصوص الشرعية فادعوا ((أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشر[3])) وتبنوا كثيراً من أصول الرافضة، وانتهجوا مناهجهم حتى صاروا كأنهم وإياهم على مذهب واحد، ودعوى محبة آل بيت النبي ﷺ وموالاتهم تمثل مدخلاً سهلاً إلى نفوس المسلمين، وقلوبهم، ومن هنا نجد جميع هذه الطوائف التي تبطن الشر للإسلام والمسلمين تبادر إلى إعلان موالاتهم.

يقول أبوحامد الغزالي-في تعريف الباطنية-:((مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم...وأن كل زمان لابد فيه من إمام معصوم[4])) ولهم بالإضافة إلى لقب ((الباطنية)) ألقاب كثيرة، ولكل لقب سبب، وأشهر هذه الألقاب:[5]

---

(١) الشهرستاني :((الملل والنحل)) ١٩٢/١

(٢) الديلمي :((بيان مذهب الباطنية وبطلانه)) ص٢١-٢٢/لاهور /إدارة ترجمان السنة/ ط١٤٠٢/٢هـ

(٣) الغزالي :((فضائح الباطنية)) ص١١/الكويت/ مؤسسة دار الكتب الثقافية .

(٤) ((فضائح الباطنية)) ص٣٧

(٥) انظر في هذه الألقاب : الغزالي: نفس المصدر ص١٢-١٧والديلمي :نفس المصدر ص٢١-٢٥

القرامطة : لقبوا بها نسبة إلى رجل يقال له: حمدان قرمط، أحد دعاتهم في ابتداء أمرهم، فاستجاب له في دعوته رجال فسموا قرامطة، وقرمطية .

الخُرَّمية: وخُرَّم: لفظ أعجمي ينبئ عن الشيئ المستلذ المستطاب الذي يرتاح الإنسان إليه، فلقبوا بها نسبة إلى حاصل مذهبهم، وزبدته؛ فإنه راجع إلى طي بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المتعبدين، وتسليط الناس على اتباع اللذات، وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات.

البابكية: سميت بها طائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له: بابك الخرمي، وكان خروجه في بعض الجبال بناحية أذربجان في أيام المأمون، واستفحل أمرهم واشتدت شوكتهم في أيام المعتصم، فوجه إليهم أفشين الحاجب فقاتلهم، وتمكن من القضاء على جند بابك وأَسَره، وأتى به إلى سامراء في صفر سنة ٢٢٣هـ ، فأمر المعتصم بقتله فقتل وصلب، وكافأ أفشين مكافأة عظيمة[1]، ويشير الغزالي إلى أن هؤلاء يدعون أن لهم نبياً كان من ملوكهم قبل الإسلام، يقال له: شروين، ويزعمون أنه كان أفضل من نبينا ﷺ ومن سائر الأنبياء قبله، وهذا مما يؤكد الحقد الدفين الذي يكنه هؤلاء للإسلام .

الإسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الذي يزعمون أن أدوار الإمامة انتهت إليه؛ إذ كان هو السابع من محمد ﷺ وأدوار الإمامة عندهم سبعة، سبعة .

السبعية: لقبوا بها لأمرين: أحدهما: اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة، وأن الانتهاء إلى السابع هو آخر الأدوار، وهو المراد بالقيامة عندهم، وأن تعاقب هذه الأدوار لاآخر له قط، وثانيهما: قولهم: أن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة التي أعلاها زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر.

المحمِّرة: لقبوا بها لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك، ولبسوها وكان ذلك شعارهم.

---

(١) انظر ابن الأثير :((الكامل)) حوادث ٢٢٠-٢٢٣هـ /بيروت/ ١٤٠٧هـ / ت: عبد الله القاضي .

التعليمية: لقبوا بها لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي والعقل والنقل، ودعوة الخلق إلى تلقي التعليم من الإمام المعصوم، وأن العلوم لاتدرك إلا بهذا النوع من التعليم. ويلاحظ: أن هذه الأسماء كلها تشير إلى حقائق معتقداتهم التي سنبيها لاحقاً-بإذن الله- كما تدل على أن المسلمين الذين لقبوهم بأكثر هذه الألقاب قد عرفوهم على حقيقتهم وكشفوا أمرهم رغم شدة التكتم، والمبالغة في التخفي.

ومع ذلك ذهب مصطفى غالب[1] يشكك في صحة هذه الحقائق التي تثبتها كتب التاريخ، والواقع المشاهد على حد سواء، فيقول:((هذا التقسيم لايتفق مع الواقع والحقيقة؛ لأن الغزالي خلط بين الدعوات الباطنية الدينية والفلسفية، وبين أصحاب الحركات الثورية السياسية الاجتماعية الذين انتفضوا على ظلم العباسيين لتقويض دعائم ملكهم على أساس من التنظيم العسكري والاجتماع السياسي[2])) وهذا كلام بارد غريب؛ فإن الجميع باطنيون، وكون منظّريهم يعملون في الخفاء لنشر المبادئ الباطنية وترسيخها في نفوس الأتباع،لايتنافى مع كون بعض هؤلاء الأتباع ثواراً خارجين على الشرعية يشنون الهجمات الإرهابية على المسلمين تنفيذاً لما تمليه عليهم تلك العقائد التي اعتقدوها، لا بل يرون أن ذلك مما يحتمه عليهم معتقدهم ذاك.

وبعد التشكيك في تلك الألقاب راح هذا الباطني المعاصر يقرر الألقاب التي يرى أنها هي التي تمثل الجانب الفكري الديني للباطنية، وهي: الناووسية: وعقيدتها: أن جعفر الصادق لم يمت ولايموت، وهو القائم المهدي الذي سيرجع. الموسوية: أتباع موسى الكاظم، وتتبع مذهباً باطنياً غير الاثني عشرية.

---

(١) كاتب باطني سوري قال عن نفسه:((ولاأخفي على القارئ الكريم مدى إيماني وتأثري بالعقائد الباطنية، وأصولها وأحكامها)) ((الحركات الباطنية)) ص٢٦٨/ بيروت /دار الكتاب العربي .

(٢) ((الحركات الباطنية)) ص٥٩

الإسماعيلية: وتحتها: التعليمية، والقرمطية، والسبعية، والميمونية، والخطابية، والفاطمية، والنزارية، والمستعلية، والبهرة، والأغاخانية، والمؤمنية. المفضلية: وتنسب إلى المفضل بن عمر الجعفي تلميذ جعفر الصادق، وهذه الفرقة هي أساس فرقة النصيرية.[1]

ثم يقول: «ولم يبق من الفرق الباطنية المعروفة في التاريخ حتى الآن إلا ثلاث فرق رئيسية لاتزال تحافظ على التراث الباطني القديم،وهي:الإسماعيلية بفروعها،والنصيرية،والدرزية[2]»

أما ابتداء أمر الباطنية فمن الصعب تحديده بدقة نظراً لاتخاذ هذه الفرقة من التكتم والتخفي منهجاً لنشر أفكارها، غير أن المؤرخين تمكنوا من رصد الطوائف الفرعية التي نشأت في إطار الباطنية، وذكروا بداياتها، ذلك لأن غالب هذه الطوائف ترتبط بأشخاص عرفوا، وكشف أمرهم.

---

(١) «الحركات الباطنية» ص٦٠

(٢) نفس المصدر .

المبحث الثاني : فرق الباطنية وآراؤها :

إن فرقة الباطنية تضم تحتها-كما أسلفت- طوائف كثيرة جداً يكون من الصعب عدها وإحصاؤها، وفيما يلي أذكر أبرزها وأشهرها :

الإسماعيلية: بعد وفاة جعفر بن محمد الصادق سنة١٤٧ أو ١٤٨هـ وقع انشقاق بين الشيعة، فساق فريق الإمامة إلى موسى بن جعفر الكاظم، فسموا الموسوية، ويطلق عليهم أيضاً ''الإمامية الاثني عشرية'' وفريق آخر ساق الإمامة إلى إسماعيل بن جعفر، فسموا ''الإسماعيلية''واستدل هؤلاءعلى إمامته بأن أباه نص على إمامته لكن الاختلاف بينهم حصل في موته في حياة أبيه، فذهب جمهورهم إلى أنه لم يمت، لكن والده أظهر موته تقية خوفاً عليه من خلفاء بني العباس، وهذا سخيف، فكيف يخفيه تقية ولايخفي نفسه؟ وذهب بعضهم إلى أن موته صحيح، إلا أن النص باق في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم؛لأن النص لايرجع القهقرى، فالإمام بعد إسماعيل: محمد بن إسماعيل.[1]

ويبدو أن ابتداء التخطيط لهذا المذهب يرجع إلى أبي الخطاب الذي كان معاصراً لجعفر بن محمد فنسب نفسه إليه وحاول أن يجعله وسيلة لنشر أفكاره الباطنية، فالباطنية كغيرها من فرق الضلال لايفتأون-قديماً وحديثاً- يحاولون إلصاق نحلتهم بالأئمة المشهورين بالنبل وصلاح الحال سعياً وراء كسب ثقة عوام المسلمين، فهذا عارف تامر-الباطني المعاصر- ينسب تنشئة الإسماعيلية إلى الإمام جعفر الصادق فيقول:((باعتقادي أن الحركة الإسماعيلية يرجع أمر تخطيطها وغرسها إلى الإمام جعفر الصادق، وأعضاء مدرسته الفكرية، ومنهم ولده إسماعيل الذي نعتبره من أعضاء هذه المدرسة البارزين[2])) غير أنهم يتناقضون في هذا فيقول مصطفى غالب:((لايستطيع الباحث مهما ملك من قوة البيان وسعة الاطلاع

---

(١) انظر الشهرستاني :المصدر السابق ١/١٦٧-١٦٨،١٩١، ويشير صاحب ((قصة الحضارة)) ١٣/٢٢١ إلى أن إسماعيل أدمن الخمر فخلعه أبوه جعفر عن الإمامة بعد أن ولاّه العهد .

(٢) عارف تامر:((القرامطة:أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم)) ص٤٦/ بيروت/ دار مكتبة الحياة .

أن يحدد بالضبط نشـأة الحركـات الباطنيـة السـرية، لما تكتنـف تلـك النشـأة مـن الغموض والإبهام.)) ثم يقول: ((الحقيقة التي لاجدال فيها أن واضع البذرة الأولى في صـرح هذه المدارس الفلسفية...هو الإمام جعفر الصادق.)) ويقول-في وصف ميمون القـداح-: ((هذا الداعي الكبير والفيلسـوف العظيـم، وواضـع البـذرة الباطنيـة الأولى في الإسـلام[1]))

وهذا الكلام كله تناقضات كما لايخفى،وعلى أية حـال، نسبة تلـك النشـأة إلى الصـادق افتراء عليه؛ فإنه-رحمه الله- كان قد تبرأ من أبي الخطاب عندمـا جـاهر ببعـض معتقداتـه الغالية، وطرده، يقول الشهرستاني :((فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه، واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه-ثم أضاف قائلاً-: زعم أبو الخطاب أن الأئمـة أنبيـاء ثم آلهة، ثم قال بإلهية جعفر بن محمد، وإلهية آبائه رضي الله عنهم[2]))

وبعد جهد غير عادي تمكن أبو الخطاب من نشر أفكاره، فصار له أتباع لجأوا بعد موته إلى إسماعيل بن جعفر، وبعد موت إسماعيل التفوا حول ابنه محمد بـن إسمـاعيل، وفي غضون ذلك كله يعملون على بث سموم الباطنية داخل صفوف المسلمين.

ولاشك أن الخطابية هؤلاء كان لهم أهداف خبيثـة ترمـي إلى اسـتئصال الإسـلام، والعقيدة الصحيحة من قلوب المسلمين، كما أنهـا مـن أقـدم الفـرق الباطنيـة، إن لم تكـن أقدمها على الإطلاق، وهنا نجد المؤرخ الكبير ابن الأثير يقول:((فلما يئـس أعـداء الإسـلام من استئصاله بالقوة أخذوا في وضع الأحاديث الكاذبة، وتشكيك ضعفة العقول في دينهم بأمور قد ضبطها المحدثون، وأفسدوا الصحيح بالتأويل، والطعن عليه، فكان أول مـن فعـل ذلك أبو الخطاب محمد بن أبي زينـب مـولى بـني أسـد، وأبـو شـاكر ميمـون بـن ديصـان صاحب كتاب ((الميزان في نصرة الزندقة)) وغيرهما، فألقوا إلى من وثقوا به أن لكل شيء

---

(١) ((الحركات الباطنية)) ص٤٥، ٥٣، ٧٩ على التوالي .

(٢) ((الملل والنحل)) ١/١٧٩، وانظر ((مقالات الإسلاميين)) ص١٠

من العبادات باطناً، وأن الله تعالى لم يوجب على أوليائه ومن عرف من الأئمة، والأبواب صلاة ولازكاة، ولاغيرذلك، ولاحرم عليهم شيئاً، وأباحوا لهم نكاح الأمهات والأخوات، وإنما هذه قيود للعامة ساقطة عن الخاصة، وكانوا يظهرون التشيع لآل بيت النبي ﷺ ليستروا أمرهم، ويستميلوا العامة، وتفرق أصحابهم في البلاد، وأظهروا الزهد والعبادة يغرون الناس بذلك، وهم على خلافه، فقتل أبو الخطاب وجماعة من أصحابه بالكوفة... وتفرقت هذه الطائفة في البلاد وتعلموا الشعبذة، والنارنجيات، والزور، والنجوم، والكيمياء، فهم يحتالون على كل قوم بما ينفُق عليهم وعلى العامة بإظهار الزهد[1] » وهذا يؤكد أن الإسماعيلية تعد أقدم الطوائف الباطنية، وأنها بمثابة الأم لسائر الطوائف، وهذا ما يفسر لنا ربط العديد من المؤرخين نشأة الباطنية بنشأتها، وهو ربط صحيح لولا ما يعكره من سلوك أهل هذه النحل مسلك التكتم، ومن وجود حركات فردية جارية على سنن الباطنية قبل إسماعيل بن جعفر الذي يجعل أولئك المؤرخون نشأة الباطنية مرتبطة بعصره، وعلى هذا يمكن أن نقول: إن الباطنية كفكرة وعقيدة ذات أهداف خبيثة كانت موجودة منذ وقت مبكر جداً عبر حركات فردية خفية، نقم أصحابها على الإسلام الذي قوض أركان دولتهم المجوسية، وأما باعتبارها حركة منظمة تنظيماً مكشوفاً فلم تظهر إلا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بظهور الحركة الخطابية التي التف أنصارها حول إسماعيل بن جعفر، وانتسبوا إليه بعد أن أعلن أبوه جعفر رفضه القاطع لآرائهم. القرامطة: تنتسب القرامطة إلى حمدان بن الأشعث الأهوازي الملقب بقرمط، لقب به لقصر كان فيه إذ كان قصيرالقامة، ورجلاه قصيرتان بشكل يلفت

---

(١) «الكامل في التاريخ» ٦/٤٤٨-٤٤٩حوادث سنة ٢٩٦هـ وأشار إلى أنه نقل المعنى من «تاريخ أفريقية والمغرب» للأمير عبد العزيز، والشعبذة: الاحتيال بالسحر ونحوه[الوسيط ص٤٨٤]والنارنجيات: لعلها أدوية كيماوية تؤخذ من شجرة النارنج [الوسيط ص٩١٢]

الانتباه، فكان خطوه قصيراً جداً[1]، ودعوة هذا الرجل امتداد للدعـوة الإسماعيليـة، ولعـل أقدم مصدر يوضح صلة القرامطة بالإسماعيلية هو ما نقله صاحب الفهرست[2] من كتـاب أبي عبد الله رزام الذي رد فيه على الإسماعيلية وكشف مذاهبهم فقـال:((إن عبـد الله بـن ميمون القداح كان من أهل قورح العباس بقرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بالميمونية...وكان ميمون وابنه ديصانيين، وادعى عبد الله أنه نبي مـدة طويلة، وكان يظهر الشعابيذ، ويذكر أن الأرض تطوى لـه، فيمضـي إلى حيـث أحـب في أقرب مدة، وكان يخبر بـالأحداث الكائنـات في البلـدان الشاسـعة، وكـان لـه مرتبـون في مواضع يرغبهم ويحسن إليهم ويعاونونه على نواميسه، ومعهم طيور يطلقونها من المواضـع المتفرقة إلى الموضع الذي فيه بيَّت، فيخبر من حضره بما يكون فيتموَّه ذلك عليهم...وصار إلى البصرة، فنزل على قوم مـن أولاد عقيـل بـن أبـي طـالب، فكبـس[3] هنـاك فهـرب إلى سَلَمية بقرب حمص، واشترى هناك ضياعاً، وبث الدعاة إلى سواد الكوفة، فأجابه من هذا الموضع رجل يعرف بحمدان ابن الأشـعث، ويلقـب بقرمـط لقصـر كـان في متنـه وسـاقه، وكان قرمط هذا أكَّاراً، بقَّاراً في القرية المعروفـة بقـس بهـرام...ونصـب لـه عبـد الله بـن ميمون رجلاً من ولده يكاتبه من الطالقان وذلك في سنة ٢٦١هـ[4]))

أما الداعي الذي لقيه قرمط في سواد الكوفة فقد ذكر أنه حسين الأهـوازي الـذي كان يتجول في سبيل دعوته، فاجتمع به وهو في طريقـه مـن سـلمية و لم يلبـث قرمـط أن أصبح مـن أتبـاع حسـين، إذكـان حسـين يظهـر التشـيع وينتقـد العباسـيين، ويتذمـر مـن وضعهم، فلقي هذا مكاناً في قلب حمدان، وعند ما مات حسين تسلم حمـدان زمـام هـذه

---

(١) انظـر المقريـزي :((الخطـط)) ٣٥٧/٢، ومحمـود شـاكر: ((القرامطـة)) ص٩/ بـيروت/المكتـب الإسلامي/١٤٠٩هـ

(٢) انتهى النديم من تأليف الفهرست سنة ٣٧٧هـ (انظر مقدمة المحقق ص أ)

(٣) الكبس : الضغط (المعجم الوسيط ص٧٧٣) والمراد: إلقاء القبض عليه.

(٤) ((الفهرست)) ص٢٣٨، وفي طبعة دار المعرفة ص٢٦٤، ومعنى الأكَّار: الحرَّاث [المعجم الوسيط]

الدعوة، وترقى في درجاتها بسرعة فائقة نتيجة جده ونشاطه الذي لم يكن عادياً، الأمر الذي جعل طابع هذا الاسم-القرامطة- يغلب على هذه الحركة، كما جعل بعض المؤرخين يقرر احتمال كون قرمط داعية في الأصل، لكنه لم يكن معروفاً[1]، وهذا كله يبين بوضوح نشأة القرامطة وصلتها بالإسماعيلية.

يقول مصطفى غالب: ((وباعتقادي أن الحركات القرمطية بمجموعها كانت منذ بدايتها حتى نهايتها على اتصال وثيق بالأئمة المستورين في سلمية يتلقون منهم التعليمات والإرشادات التي تهدف إلى إقامة الدعوة باسم الإمام الإسماعيلي المستور المنحدر من عقب محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق[2]))

ثم إنه لابد-ونحن نعرِّف بالقرامطة- من الإشارة إلى دور هذه الحركة المدمِّر، وما قام به أعضاؤها من أفاعيل يندى لها جبين المؤمن((فقد كانت فرقة القرامطة فرقة مفزعة شغلت العالم الإسلامي لفترة طويلة، وهزمت جيوش الخلافة العباسية، في مواضع كثيرة، ودخلوا مكة أثناء موسم الحج وقتلوا الحجاج وطموا بجثثهم بئر زمزم...وانتزعوا الحجر الأسود وحملوه إلى عاصمتهم((هجر)) حيث ظل لديهم بضعة وعشرين عاماً[3]))

الفاطميون: لقد أسلفنا قول النديم: إن عبد الله بن ميمون لما صار إلى البصرة نزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب، وأنه نصب رجلاً من ولده وبقي يراسله من الطالقان، وأضاف: ((ولم يزل عبد الله وولده بعد خروجهم يدَّعون أنهم من ولد عقيل، وكانوا أحكموا النسب بالبصرة، فمن ولد عبد الله انتشرت الدعوة في الأرض، وقدم الدعاة إلى الري، وطبرستان، وخراسان، واليمن والأحساء، والقطيف، وفارس، ثم خرج

---

(١) انظر محمود شاكر: ((القرامطة)) ص١٠

(٢) ((الحركات الباطنية)) ص١٤٣

(٣) صابرطعيمة: ((العقائد الباطنية)) ص١٧٦/بيروت/١٤١١هـ وانظر ((مجموع الفتاوى)) ٤٦٧/٢٧

سعيد بن عبد الله بن ميمون إلى مصر فادعى أنه علوي فاطمي، وتسمى بعبيد الله[1]» فهم في الحقيقة عبيدية نسبة إلى عبيدالله هذا،ولكنهم انتسبوا إلى فاطمة بنت

رسول الله ﷺ وهي بريئة منهم ومن ضلالاتهم، إلا أن هذا التصرف جارٍ على قاعدة أهل الضلال في تضليل العامة بالانتساب إلى المحترمين

هكذا نجد أكثرالمؤرخين يذهبون إلى أن سعيد بن عبد الله اشتهر بسلمية بعد موت عمه، وكثر ماله فطلبه السلطان ففر من سلمية إلى مصر يريد المغرب، وكان على مصر عيسى النوشري فورد عليه خطاب الخليفة ببغداد يأمره بالقبض عليه، فهرب إلى سِجلماسة بالمغرب في زي التجار، فبعث المعتضد من بغداد في طلبه فأُخذ وحبس حتى أخرجه أبو عبد الله الشيعي[2] من محبسه، فتسمى حينئذ بعبيد الله، وتكنى بأبي محمد، وتلقب بالمهدي، وصار إماماً علويّاً من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وإنما هو سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون القداح[3].

قال أبو شامة المقدسي ت٦٦٥هـ «يدعون الشرف،ونسبتهم إلى مجوسي أو يهودي، حتى اشتهر لهم ذلك، وقيل الدولة العلوية، والدولة الفاطمية، وإنما هي الدولة اليهودية، أو المجوسية الملحدة الباطنية...وذكر جماعة من العلماء الأكابر أن نسبتهم غير صحيح، بل المعروف أنهم بنو عبيد، وكان والد عبيد من نسل القداح المجوسي الملحد، وقيل والده يهودي من أهل سلمية، وعبيد كان اسمه سعيداً فغيَّره بعبيد الله لما دخل إلى المغرب، وادعى نسباً ذكر بطلانه جماعة من علماء الأنساب، ثم ترقى وتملك وبنى المهدية، وكان زنديقاً خبيثاً، ونشأت ذريته على ذلك، وبقي هذا البلاء على الإسلام من

---

(١) «الفهرست» ص٢٣٨، وانظر «مجموع الفتاوى» ٣٢٠/٤

(٢) أحد دعاة الباطنية، كان أبو الشعلع بن أحمد بن عبد الله بن ميمون قد بعثه إلى المغرب، فاشتهر هناك بأبي عبد الله الشيعي . (الخطط ٣٤٨/١)

(٣) انظر المقريزي: «الخطط»٣٤٨/١ غير أنه بعد أن ذكر هذا راح يحاول تصحيح نسب عبيد الله إلى علي ﷺ ولم يأت بقاطع، وانظر «الفرق بين الفرق» ص٢٨٨

أول دولتهم إلى آخرها[1]» وقال الحافظ الذهبي -في وصف عبيد الله-: «والد الخلفاء الباطنية العبيدية الفاطمية، افترى أنه من ولد جعفر الصادق وكان بسلمية، فبعث دعاته إلى اليمن، والمغرب، وحاصل الأمر: أنه استولى على مملكة المغرب، وامتدت دولته بضعاً وعشرين سنة، ومات في ربيع الأول في المهدية التي بناها، وكان يظهر الرفض ويبطن الزندقة[2]» ومع كثرة من أنكر صحة نسب هؤلاء ينبغي التنبيه إلى أنه على فرض صحة النسب فإن ذلك لايفيدهم شيئاً، ما دام قد ثبت ضلالهم، وبعدهم عن السنة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدولة الباطنية التي نشأت بالمغرب سنة٢٩٦هـ ختمت بمصر سنة٥٦٧هـ وفيما يلي عرض سريع للخلفاء الأربعة عشرالذين تعاقبوا على كرسي الحكم خلال هذه الفترة:

١-عبيد الله المهدي قام ٢٩٦هـ ومات ٣٢٢هـ

٢-أبو القاسم محمد الملقب بالقائم بأمر الله ت٣٣٣هـ

٣-أبو الظاهر إسماعيل الملقب بالمنصور ت٣٤١هـ

٤-أبو تميم معد الملقب بالمعز لدين الله ت٣٦٥هـ وفي عهده استطاع العبيديون دخول مصر،ونقل مركزهم إليها، إذ بنى قائد المعزجوهرالصقلي مدينة القاهرة عام٣٥٨هـ

٥-أبو منصور نزار الملقب بالعزيز بالله ت٣٨٦هـ

٦-أبو علي منصور الملقب بالحاكم بأمر الله قتل ٤١١هـ

٧-أبو معد علي الملقب بالظاهر لإعزاز دين الله ت٤٢٨هـ

٨-أبوتميم معد الملقب بالمستنصر بالله ٤٨٧هـ أقام في الخلافة ٦٠سنة وأشهراً[3]

---

(١) أبو شامة:«الروضتين في أخبارالدولتين»١ /٢٠١/القاهرة/١٢٨٧هـ ونقله عنه الذهبي في «السير» ٢١٣/١٥

(٢) «العبر» ٢/١٦ حوادث ٣٢٢هـ

(٣) نقل السيوطي (تاريخ الخلفاء ص٤٢٠) عن الذهبي قوله: ولاأعلم في الإسلام-لاخليفة، ولاسلطاناً- أقام هذه المدة .

٩-أبوالقاسم أحمد الملقب بالمستعلي با لله ت٤٩٥هـ

١٠-أبو القاسم منصور الملقب بالآمر بأحكام ا لله، تولى وهو طفل له خمس سنين، وقتل سنة ٥٢٤هـ من غير عقب .

١١-قام بعده عمه عبد المجيد بن محمد بن المستنصرالملقب بالحافظ لدين ا لله ت٥٤٤هـ

١٢-إسماعيل بن عبد المجيد الملقب بالظافر قتل سنة ٥٤٩هـ

١٣-أبو القاسم عيسى الملقب بالفائز بنصر ا لله ت٥٥٥هـ

١٤-أبو محمد عبد ا لله بن يوسف بن الحافظ الملقب بالعاضد لدين ا لله ت٥٦٧هـ وبخلعه وموته انقرضت الدولة العبيدية الباطنية، وأقيمت الدولة العباسية في مصر.(١)

الدروز: إحدى الطوائف الباطنية أسسها رجل يدعى حمزة بن علي الزَّوْزَني، ويقول الدروز: إن حمزة بن علي فارسي ولد بمدينة زوزن في خراسان سنة٣٧٥هـ مساء الخميس في ٢٣ ربيع الأول، وهو-كما يزعمون- اليوم والتاريخ الذي ولد فيه الحاكم بأمرا لله، وهو سبب الصلاة الأسبوعية التي يصليها الباطنية الدروز مساء كل خميس، ولما بلغ العشرين من عمره جاء إلى مصر وتبع الحاكم بأمر ا لله، وصار يلقب بالفاطمي بدل الزوزني، فرحب به الحاكم وضمه إلى حاشيته، وأسكنه في قصره، فصار همزة الوصل بين دعاة الفرس، وبين الحاكم، وبظهور حمزة بن علي بن أحمد بدأت الدعوة ((التوحيدية)) [الدرزية] وبذلك بدأ تاريخ من يسمون الدروز، أي في سنة ٤٠٨هـ، فقد ورد في ختام الكتاب المعروف ب((النقض الخفي)) وهو أول كتب حمزة ما يلي:((رفع هذا الكتاب إلى الحضرة اللاهوتية في شهر صفر سنة ثمان وأربعمائة من الهجرة، وهي أولى

(١) انظر السيوطي: ((تاريخ الخلفاء)) ص٤٢٠، وأمين طليع:((أصل الموحدين الدروز)) ص٤٦/بيروت/١٩٦١م

سي ظهور عبد مولانا ومملوكه هادي المستجيبين المنتقم من المشركين بسبب مولانا جل ذكره، لاشريك له، ولامعبود سواه، وحسبنا مولانا وحده، قوبل وصحت[1]».

وهذا النص يأتي ضمن كتب ورسائل كثيرة كان حمزة بن علي يقرر فيها مذهبه الباطني، ويقدمها إلى الحاكم، والجديد في هذا أنه وضع قواعد المذهب على تأليه الحاكم بأمر الله، وجعل من نفسه عبده، وهادي مستجيبيه المنتقم من المشركين في عبادته، كما يوضح بجلاء تاريخ بداية تأسيسه لهذه النحلة سنة ٤٠٨هـ يقول مصطفى غالب: «واستطاع -حمزة- بما أوتيه من حنكة ودراية ومقدرة ودهاء، وخيال خصب أن يجمع حوله بعض الدعاة ويتفقوا سراً للدعوة إلى تأليه الإمام الحاكم بأمر الله معتمداً في دعوته هذه على أصول وأحكام جديدة استنبطها من صميم الأصول والأحكام الإسماعيلية[2]» قلت: نظراً لهذا التصريح الواضح في تأليه الباطنية لغير الله لم أول أي اهتمام دفاع مصطفى غالب عن الدرزية وزعمه أنهم لايؤلهون الحاكم بأمر الله؛لأنه أول من ناقض هذا الكلام[3] وعند ما أعلن حمزة بن علي ألوهية الحاكم أراد العلماء قتله فخاف على نفسه وفرَّ إلى وادي التيم بلبنان، وهناك دعا إلى فكرته وأنشأ المذهب الدرزي.[4] وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء كانوا يسمون أنفسهم «الموحدين» يقول عبد الله النجار[5]: «وفقدوا اسمهم الأول «الموحدين»وصاروا يسمون الدروز،أوبني معروف كما يفضلون[6]» ومما سبق يظهرلنا أن الإسماعيلية هي أم جميع هذه الحركات الباطنية.

---

(١) عبد الله النجار: «مذهب الدروز والتوحيد» ص١٢٤/مصر/١٩٦٥م

(٢) «الحركات الباطنية» ص٢٤١-٢٤٢

(٣) انظر دفاعه في نفس المصدر ص٢٣٩

(٤) انظر محمود شاكر: «القرامطة» ص٦٥

(٥) درزي،سفير لبناني سابق، ومدير معارف جبل الدروز، كما كتب على طرة كتابه.

(٦) «مذهب الدروز» ص٢٦، وذكر أمين طليع-منهم-أن عدد الدروز سنة ١٩٥٣م في لبنان وسوريا بلغ مائتين وخمسين ألف نسمة. انظر أصل الموحدين الدروز ص٢٢

النصيرية: طائفة من الطوائف الباطنية الغالية ارتبطت نشأتها بوفاة الحسن العسكري سنة ٢٦٠هـ الذي تدعي الرافضة أنه إمامهم الحادي عشر، حيث بادرت مجموعة من المنتمين إليه،وادعوا أن له ولداً اختفى في سرداب بمنزل أبيه في سامراء، وأنه الإمام الثاني عشر الغائب، كما خرجت مجموعة من الرافضة كل يدعى أنه الواسطة بين هذا الإمام الغائب -في زعمهم- وبين الشيعة، ومن هؤلاء محمد بن نصير البصري النميري، وكان مولى للحسن العسكري، غير أنه بالغ في دعواه وغلا غلوا فاحشاً فادعى النبوة، وأن الذي أرسله هو علي بن أبي طالب؛ لأنه إله معبود، وصار أتباعه يسمون النميرية نسبة إليه، وفي عهد شيخهم الخصيبي عرفوا بالنصيرية، وكانوا يسمون أنفسهم ((المؤمنين)) [(١)] واشتهرت هذه الطائفة أيضاً بالعلوية إلا أن هذه النسبة اخترعوها في وقت متأخر، يقول أبو الهيثم: ((أما تسمية هذه الفرقة بالعلوية فشيء لاتقره اللغة ولا المنطق؛ لأنه عمل فردي اخترعه رجل من نصيرية اللواء هو المدعو محمد أمين غالب الطويل...عام ١٩٢٤م حين سمى كتاباً له ((تاريخ العلويين)) والمعروف تاريخياً أن كلمة العلويين والعلوية إنما اصطلاح عرف به أهل البيت النبوي من ذرية علي، فحيثما أتت هذه النسبة انصرفت إليهم وحدهم...وليس في الأرض أحد يطلق اسم ((العلوي)) على ((النصيري)) خارج الحدود السورية، وهذا وحده كاف في رد الأمر إلى نصابه، ثم لاننسى أن للاستعمار الفرنسي يداً فعالة في خلق هذه التسمية التي ولدت في نفس الظروف التي خلقت فيها دولة ((العلويين)) ، فلتذهب إذن مع الفرنسيين [(٢)])) وبعد موت مؤسس الطائفة تولى قيادتها محمد بن جندب، ثم الحسين بن حمدان الخُصيبي الذي يعد الرجل الأعظم عند النصيرية. آراء الباطنية : بعد هذه الإلمامة السريعة حول أبرز طوائف الباطنية نجمل فيما

---

(١) انظرد.سليمان الحلبي :((طائفة النصيرية)) ص٣٣-٣٩/القاهرة/المطبعة السلفية،ود.ناصر القفاري، وناصر العقل :((الموجز في الأديان والفرق)) ص١٣٦/الرياض/ دار الصميعي/١٤١٣هـ

(٢) أبو الهيثم : ((الإسلام في مواجهة الباطنية)) ص٣٧/جدة/ط٢/١٤٠٨هـ

يلي آراءها ومقالاتها التي يتفقون عليهـا، وإن اشـتهر بعضهـا لـدى بعـض هـذه الطوائـف أكثرمن بعض:

١-**تأليه غيرا لله** : إن من الفواقر التي ابتليت بها أمة الإسـلام أن ينتسـب إلى هـذا الدين القويم قوم لايعرفون التوحيد الحق، بل ولايعبدون إلهاً واحداً، ولايعتقدون وحدانيـة الخالق، فيقعون في تأليه المخلوقـين، يقـول حمـزة بـن علـي-مؤسـس الطائفـة الدرزيـة مـن الباطنية متحدثاً عن الحاكم بأمرا لله-:((مولانا سبحانه مبدع الأبداع، وخـالق الأنـواع... منزه عن الصفات والمبدعات، لاتحيط به الجهات، ولاتقدر على وصفـه اللغـات، سـبحانه وتعالى عما يصفون...الظاهر لخلقه بالبشـرية، المعـروف عنـد العـالم بالحـاكم، ومـا أدراك ماهي حقيقة الحاكم؟ و لم تسمى بالحاكم في هذه الصورة دون سـائر الصـور؟... فيجـب على الموحدين المستبصرين الكشف عن هذا الاسم، وحقيقة الحاكم، وقولـه الحـاكم بـأمر ا لله[1])) يقول مصطفى غـالب-بعـد أن نقـل جملـة مـن النصـوص المشـابهة-: ((هـذه هـي خلاصة الرموز والاصطلاحات التوحيدية التي وردت في أكـثر الرسـائل والكتـب الدرزيـة المقدسة، والتي تذكـر أن للإمـام الحـاكم بـأمر ا لله حقيقـة لاهوتيـة لاتـدرك بـالحواس ولا بالأوهام[2])) ويقول حمزة أيضاً:((توكلت على مولانا البار العلاّم، من لايدخل في الخواطـر والأوهام، ولاتحيط به الشهور والأعوام...حاكماً يجل وصفه عن الحكـام...رب المشـرقين والمغربين...ومن صُلّيَ له إلى القبلتين، وأخذت له الدعوة إلى العالمين سـبحانه وتعـالى عـن تشبيه المخلوقين والعابدين علوا كبيراً[3])) وقال أيضاً:((مولانا جل ذكره وعز اسمه، وجـل سلطانه الحاكم الأحد، الفرد الصمد الذي لم يتخذ في حقيقة لاهوتـه صاحبـة ولاولـداً... ومولانا سبحانه معلّل علة العلل، جل ذكره، وعز اسمه، ولامعبود سواه ليس لـه مُشْبه في

---

(١) حمزة بن علي :((رسالة البلاغ والنهاية)) ص٢٣٧ طبع مع ((الحركات الباطنية))

(٢) ((الحركات الباطنية)) ص٢٣٨

(٣) حمزة بن علي :((رسالة كشف الحقائق)) ص٢٣٦ طبع مع ((الحركات الباطنية))

الجسمانيين[1]» وهكذا نجد هذا الرجل يخاطب مولاه الحاكم بكل وصف لايليق إلا با لله، ولايخطرنَّ ببالك أبداً أنه يخاطب غير الحاكم العبيدي، وقد مربك قوله: «الظاهر لخلقه بالبشرية، المعروف عند العالم بالحاكم» ويوضحه قوله-وهو يكشف عن معنى قوله: «توكلت على مولانا» -: «فقولي :توكلت على مولانا جل ذكره، أردت به: لاهوت مولانا-الحاكم- الذي لايدرك بوهم، ولايدخل في الخواطر والفهم، ما من العالمين أحد إلا وهو معهم ، وهم لايبصرون، يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور، وهو جل ذكره أعظم من أن يوصف أو يدرك، ومن اتّكل عليه فهو يكفيه جميع مهماته[2]»

ومعنى هذا الكلام أن ا لله-عند الباطنية- يحل في مخلوقاته، فيظهر للناس في صور بشرية، يقول مصطفى غالب الباطني :«ومما لاشك فيه أن الإمام الحاكم بأمر ا لله هو عند الدروز بشر في الأعين المجردة، ويعيش كما يعيش غيره من البشر، ولكن الإله المعبود اتخذ لنفسه صورة إنسية سماها «الحاكم بأمر ا لله» مثل ما يتخذ الإنسان ثيابه فيرتديها، ثم ينزعها ويرتدي غيرها، فيظهر في الصور الناسوتية المتغيرة، ففي كل عصر ظهر فيه اتخذ صورة ناسوتية تختلف عن الأخرى[3]» وما دام الإمام الباطني-عند الباطنية- هو الواحد، الأحد، الفرد، الصمد، فلن نستغرب قول شاعرهم ابن هانئ الأندلسي في مدح المعز لدين ا لله العبيدي الباطني:

«ما شئت لا ما شاءت الأقدار ★ فاحكم فأنت الواحد القهَّارُ» ويقول:

«ندعوه منتقماً عزيزاً قادراً ★ غفّار موبقة الذنوب صفوحا[4]»

(١) «رسالة البلاغ والنهاية» ص٢٣٦

(٢) حمزة بن علي :«رسالة سبب الأسباب» ص٢٥٤ مع «الحركات الباطنية»

(٣) «الحركات الباطنية» ص٢٣٥

(٤) حسن إبراهيم حسن :«تاريخ الدولة الفاطمية» ص٣٤٨/القاهرة/١٩٦٤م، وسيأتي مزيد بيان لاعتقادهم ألوهية الأئمة عند الحديث عن أصولهم .

٢- نفي الأسماء والصفات:

إن الباطنية في باب الأسماء والصفات يعتقدون عقيدة الجهمية المحضة، فينكرون الأسماء والصفات، ويكذبون بالنصوص الواردة في إثباتها بالتأويل الباطل، ((وقالوا: إن الباري سبحانه لايوصف بموجود، ولابمعدوم، ولاهو معلوم، ولا هو مجهول، ولا موصوف، ولاغير موصوف، ولاقادر، ولاغير قادر، ولاعالم ولاغير عالم، وهلم جرا إلى آخر الصفات...وغرضهم نفي الصانع تعالى بوجه يدِقُّ على عوام الخلق[(١)]))

ومن أقوالهم في هذا الباب: ((فلا يقال عليه حيا، ولا قادراً، ولا عالماً، ولا عاقلاً، ولا كاملاً، ولا تامّاً، ولا فاعلاً؛ لأنه مبدع الحي، القادر، العالم،التام، الكامل، الفاعل، ولايقال عنه ذات؛ لأن كل ذات حاملة للصفات[(٢)])) وقالوا أيضاً: ((ليس له أسماء؛ لأن الأسماء من موجوداته، ولاصفات؛ لأن الصفات من أيساته[(٣)]،وإن حروف اللغة لايمكن أن تؤدي إلى لفظ اسمه، أو يطلق عليه شيء منها؛ لأن جميعها من مخترعاته، وإن كافة الأسماء التي أبدعها جعلها أسماءً لمبدعاته[(٤)])) وينقل عبد الله النجار-الباطني الدرزي- من الرسالة ٦٧من رسائل الدروز:((كيف نؤمر بمعرفة الله إذا كان مستوياً على عرش فوق سبع سماوات، ونحن نجهل ما وراء أقرب جدار إلينا ؟[(٥)])) ولا بد من التنبيه على أن الزندقة الكامنة وراء هذه العبارة أخبث من مجرد نفي الأسماء والصفات، فمن عرف مذاهبهم علم أنه يرمي إلى أنه لايمكن الإيمان برب لانراه، وهذا يتمشى مع اعتقادهم ألوهية أئمتهم الذين يرونهم ويعرفونهم. ونقل من الرسالة ١٣ قوله: ((ولا أقول:إنه شيء

---

(١) الديلمي :((بيان مذهب الباطنية)) ص٦، ١٧

(٢) حاتم إبراهيم الحامدي :((كنز الولد)) ص١٣-١٤/بيروت/دار الصادر/ت: مصطفى غالب .

(٣) أي :من موجوداته، انظر جميل صليبا:((المعجم الفلسفي)) ١/١٨٤/بيروت/ ١٩٨٢م

(٤) عارف تامر الباطني :((الإمامة في الإسلام)) ص٦٦/بيروت/ دار الكتاب العربي

(٥) ((مذهب الدروز والتوحيد)) ص٧٩

فيقع به الهلاك،ولا أقول: إنه لاشيء فيكون معدوماً مفقوداً، ولاهو على شيء فيكون محمولاً عليه، ولاهو في شيء فيكون محاطاً به،ولا متعلق بشيء فيكون قد التجأ إليه[1]» ثم يقول النجار:«وفلسفة التوحيد هذه تلتقي في بعض الأمور مع المعتزلة، وتخالفها كما رأينا في بعضها الآخر، فإنها تنفي عن ا لله الصفات والأسماء والحالات، والجهات، والقدم، والتشبيه، بمعنى أن ا لله هو الجمال لا الجميل، والقدرة لا القدير،والحياة لا الحي، والعلم لا العليم..[2]»

قلت: هؤلاء مذهبهم أشد تناقضاً وبطلاناً من مذهب المعتزلة في هذا الباب، حيث إن المعتزلة جعلوا ربهم موصوفاً بلا صفة، فقالوا: عليم بلا علم، وهؤلاء جعلوه صفة بلا موصوف كما في هذا النص، ونفوا عنه الأسماء والصفات جملة وتفصيلاً كما في نصوصهم السابقة، وبطلان ذلك كله لايخفى .

والمتأمل يجد في دين الباطنية من التناقضات ما يكفي للحكم عليه بالبطلان حتى لو لم يكشف كونه مبنيا على الكفر والزندقة :- من هذه التناقضات ما زعموه من أن ا لله تعالى إنما امتنع وصفه بشيء من الأسماء والصفات؛ لأنه موجد تلك الأوصاف، ثم وجدناهم يقولون: إن هذه الصفات إذا وصف ا لله بها كان معنى ذلك أنه موجدها، فجعلوا من الإيجاد علة للنفي والإثبات، وهذا تناقض قبيح لايخفى على متأمل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية :«رأيت في بعض كلام الباطنية أن ا لله تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة، ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم ويخلقه لغيره، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، فأما أن يكون في نفسه واحداً، أو موجوداً، وعالماً، بمعنى اتصافه به فلا،وهذا كفر صراح؛ لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء،ولاتحتمله

(١) «مذهب الدروز» ص٨٤-٨٥

(٢) نفس المصدر ص٨٣ وانظر «الملل والنحل» ١٩٣/١

لغة العرب أصلاً، ولوكان خالق الوحدة يسمى واحداً لخلقه الوحدة لسمي ثلاثاً وأربعاً لأنه خلق الأعداد أيضاً، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات وإن عبر عنها بالتأويلات»[1]

-ومن تناقضاتهم: أنهم ينفون الأسماء والصفات-كما رأيت- بحجة التنزيه، ثم وجدناهم يعتقدون أن الله -سبحانه وتعالى عما يقول الجاهلون- يتشخص في صورة إنسية، ويتصف بجميع صفاته «مثل ما يتخذ الإنسان ثيابه فيرتديها، ثم ينزعها ويرتدي غيرها»[2] فإن هذا تشبيه صريح، فجمعوا بين التشبيه والتعطيل، ولاتناقض أقبح من هذا، وفيه قاصمة ظهرلمن يعتقد أن الجمع بين التشبيه والتعطيل بعيد حتى أدى به إلى إنكار أن يكون جهم بن صفوان أخذ التعطيل من سلسلة تصل إلى اليهود بحجة أن اليهودمشبهة[3].

٣-وحدة المعبودات: من العقائد الباطلة التي يعتقدها الباطنية- وكل عقائدهم باطلة- : أنهم يرون أن العابد مهما كان معبوده فهو على حق، لايجوز دعوته لينتقل من عقيدة إلى أخرى، فقالوا في هذا الصدد :«فاعلم أن الحق في كل دين موجود على كل لسان جار...فاجتهد ياأخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، إن كنت تحسن هذه الصناعة...ولاتمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيراً منه»[4]

نلاحظ: أن هذا النص يدعو إلى إقرار كل أحد على ما هو عليه من الاعتقاد، فالذي يعبد الأصنام على الحق، والذي يعبد الكواكب والملائكة، والجن والشياطين والصالحين من البشرعلى الحق كذلك، وقد تدخل على الجميع-وهم يعبدون معبوداتهم-

---

(١) «بغية المرتاد» ص٣٤٦/المدينة/مكتبة العلوم والحكم/١٤٠٨هـ/ ت: د.موسى الدويش

(٢) «الحركات الباطنية» ص٢٣٥ وتقدم قريباً .

(٣) انظر الرد على هذه الشبهة ص١٦٥-١٦٧ من هذا البحث .

(٤) «رسائل إخوان الصفاء» ٥٠١/٣

بعض الشبهات، فما دورك- أيها الداعية- إلا أن تبين لهؤلاء أخطاءهم، وتحل لهم إشكالاتهم بتوجيه من داخل دائرة ما يعبدون وليس من خارجها، وهذا هو الإقرار بوحدة المعبودات، وهو أخطر وأخبث من وحدة الأديان التي تدعو إليها بعض النحل، نعوذ با لله من الخذلان .

المبحث الثالث

الأصول التي بنى عليها الباطنية منهجهم في التأويل :

تعدُّ الباطنية أكثر الفرق شهرة بالتأويل، وأكثرها إغراقاً فيه، بل دينهم مبني على التأويل الفاسد، ولهم-كغيرهم من فرق الضلال-أصول اعتبروها ديناً لهم وقرروها أولاً، ثم عمدوا إلى نصوص الشرع وتعسفوا في تأويلها تأويلات لايساعدهم عليها العرف اللغوي ولا العرف الشرعي، وفي هذا المبحث أتناول أهم أصولهم بالعرض والتحليل ليتبين فسادها لكل ذي لب :

الأصل الأول: القصد إلى هدم أركان الدين الإسلامي :

إن هذا الأصل الذي أضمره الباطنية وتبنوه لم يكن باعثاً لهم على التأويل فحسب، لكنه دفعهم إلى كل زندقة، وحماقة ارتكبوها في تاريخ الإسلام، فقد كشف علماء المسلمين طويتهم وصاحوا بهم في كل مكان لكي يعرف الجميع أن هؤلاء بيتوا نية خبيثة هي استئصال شأفة الإسلام لحقدهم الدفين على الأنبياء، وما جاءوا به من تعاليم تنقذ البشرية من براثن الشرك والإلحاد، كما أن الباطنية أنفسهم اعترفوا بهذا المقصد في كتبهم ومراسلاتهم السرية، قال أبو حامد الغزالي :((وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع؛ فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة، فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه، ويعوَّل عليه[1])) وقال الديلمي :((واتفق أهل المقالات أن أول من أسس هذا المذهب الميشوم قوم من أولاد المجوس، وبقايا الخرمية، والفلاسفة واليهود، فجمعهم ناد واشتوروا وقالوا: إن محمداً غلب علينا وأبطل ديننا، واتفق له أعوان، ونصروا مذهبه ولم يكن نبياً، ولامطمع لنا في نزع ما في أيديهم من المملكة بالسيف والمحاربة لقوة شوكتهم وكثرة جنودهم...وكذلك لامطمع لنا فيهم من طريق

---

(١) ((فضائح الباطنية)) ص١٢

المناظرة لما فيهم من العلماء والفضلاء والمتكلمين المحققين، وكثرة كتبهم وتصانيفهم، واتفقوا على وضع حيلة يتوصلون بها إلى فساد دينهم من حيث لايشعرون، وبنوا أمورهم على التلبيس والتدليس ...فأسسوا القواعد لذلك...وبثوا دعاتهم في الأقطار، وأمروهم بالتشبث بجماعة فيهم مطمع، والانتماء إلى الروافض وإن كانوا بمنزلة غيرهم من الأمة عندهم في أنهم على ضلال، إلا أنهم رأوا أنهم أكثر قبولاً لما يلقى إليهم من الروايات الواهية الكاذبة، فتستروا بالانتساب إليهم ظاهراً[1] » وقال ابن الجوزي :«وقالوا-يعني القرامطة من الباطنية- : قد ثبت عندنا أن جميع الأنبياء كذبوا ومخرقوا على أممهم، وأعظم كل بلية علينا محمد؛ فإنه نبغ من العرب الطغام، فخدعهم بناموسه، فبذلوا أموالهم وأنفسهم ونصروه، وأخذوا ممالكنا وقد طالت مدتهم، والآن قد تشاغل أتباعه: فمنهم مقبل على كسب الأموال، ومنهم على تشييد البنيان، ومنهم على الملاهي، وعلماؤهم يتلاعبون، ويكفر بعضهم بعضاً، وقد ضعفت بصائرهم، فنحن نطمع في إبطال دينهم، إلا أنا لايمكننا محاربتهم لكثرتهم، فليس الطريق إلا إنشاء دعوة في الدين، والانتماء إلى فرقة منهم، وليس فيهم فرقة أضعف عقولاً من الرافضة، فندخل عليهم، نذكر ظلم الأشراف من آل نبيهم، ودفعهم عن حقهم وقتلهم، وما جرى عليهم من الذل لنستعين بها على إبطال دينهم، فتناصروا وتكاتفوا وتوافقوا، وانتسبوا إلى إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق[2] »

هكذا تضافرت كلمات المؤرخين والعلماء، واتفقت على بيان خبث نوايا الباطنية، وقبح مقاصدهم، ويؤكده :«أن القداح كان يهوديا يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام، وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب، وكان صائغاً يخدم شيعة إسماعيل بن جعفر، وكان حريصاً على هدم الشريعة لما اتصف به اليهود من

(١) «بيان مذهب الباطنية» ص١٩

(٢) ابن الجوزي :«القرامطة» ص٣٢-٣٣ /بيروت/ المكتب الإسلامي/ت:محمد الصباغ .

عداوة للإسلام وأهله، فلم ير وجهاً يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام ألطف من تقمصه الدعوة إلى أهل البيت[1] » ومما يؤيد كون هؤلاء لاصلة لهم بالإسلام أصلاً أنهم فلاسفة دهريون كما اعترفوا بذلك، وكما كشف أئمة الإسلام انتماءهم للفلاسفة، قال البغدادي :«الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع، والدليل على أنهم كما ذكرناه ما قرأته في كتابهم المترجم «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأكبر» وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني[2] إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنّابي، أوصاه فيه بأن قال له: ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء[3] وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معوَّلنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا بعضهم من أن للعالم مدبِّراً لانعرفه[4] »

ومن دلائل انتمائهم الفلسفي أن من جاء يطلب الدخول في دينهم «لايؤخذ عليه العهد إلا بعد تجربته وامتحانه، ويتكشف عن دينه ومذهبه وعقيدته التي تربى عليها ونشأ عليها ويفحص عن أقواله وأفعاله، وأحواله جميعها الظاهرة منها والباطنة...ثم يمتحن بترك المطلوبات الجسمانيات، والمجاهدة بالنفس والمال، والفرح بالعقيدة الأولى، وأداء أحكامها، فإن ظهر في جميع ماذكرناه محقّاً في الطلب مجداً في الرغبة مطيعاً مستسلماً يؤمر بالاغتسال

(١) الحمادي :«كشف أسرار الباطنية» ص١٧-١٨/مطبعة الأنوار/١٩٣٩م، وانظر«الحركات الباطنية» ص٩٢

(٢) والد الخلفاء العبيديين، ومؤسس الدولة الباطنية المعروفة بالعبيدية، أو الفاطمية .

(٣) غطاء الزندقة، وإسقاط التكاليف كما ستراه في موضعه .

(٤) «الفرق بين الفرق» ص٢٩٤-٢٩٥

والتطيب...ثم يستسلم لجماعة المؤمنين استسلام من يريد أن يخرج من الظلمات إلى النور، ويعلم بحق ويقين أنه داخل إلى مذهب الحكماء الإلهيين[1] »

قلت: كان الحق أن يقول: الحكماء الدهريين؛ لأن الإلهيين من هؤلاء يؤمنون بأن للعالم مدبِّراً، وهؤلاء الباطنية لايقولون بذلك كما في نصهم المنقول عن البغدادي آنفاً، ومما يوطد أن دينهم غريب على الإسلام واقع مصادرهم، فإنها تمثل خليطاً من الفلسفة اليونانية، وأسفار مجهولة على حد قول النجار الباطني :«ليست فلسفة العقيدة المستند الروحي الوحيد لأتباع هذا المذهب، فهناك مستند آخر قائم على أسفار بعضها منسوب إلى زمن غارق في مجاهل التاريخ اصطلح العرب على تسميته زمن الفِطَحْل[2]، لم يكن قد خلق فيه البشر بعد[3] » وهذا الانتماء الفلسفي، وهذا الاستقاء من مصادر غير إسلامية اعترف به متعصبة الباطنية المعاصرون فقالوا:«إن الإسماعيلية من أنجب التلاميذ الذين درسوا الفلسفة اليونانية دراسة واقعية، وأخذوا الأفكار والنظريات وطبقوها وحرروها في مجتمعهم، وليست جمهورية أفلاطون إلا أحد الكتب المفضلة القيمة التي درسوها بعناية، وطبقوها بإمعان[4] » وقالوا أيضاً:«إن أعلام الفكر ودعاة العقيدة من فلاسفة الإسماعيلية منذ فجر الإسلام قد مهدوا الطريق وهيأوا الأذهان لفهم الفلسفة، وبعض الإنتاج الفكري العالمي، وبصورة خاصة عندما جاءوا بعلوم اليونان وأفكارهم وأدخلوها في مناهجهم... وطبعوها بطابعهم الفلسفي التأويلي، الباطني الخاص[5] » ويقول النجار: «الباطنية مذهب خفي ...شرعه اليونانيون القدماء، وحصروا أسراره بالمطلعين من النبهاء، فهو منسوب إلى

---

(١) أحمد بن يعقوب الطيبي :«الدستور ودعوة المؤمنين للحضور» ص٧٠ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ تحقيق: عارف تامر

(٢) الفطحل : الدهر السابق لخلق الناس (المعجم الوسيط ص٦٩٤)

(٣) «مذهب الدروز» ص٨٨

(٤) عارف تامر :«القرامطة» ص٨٠

(٥) عارف تامر :«سنان وصلاح الدين» ص٢٠/ بيروت/١٩٥٦م

أرسطو وأفلاطون، وأتباع فيثاغورس...من هذه المصادر الثلاثة انحدر المذهب إلى الدروز الذين يعتبرون هؤلاء الفلاسفة أسيادهم، فطبقوه على التعاليم الإسلامية ثم حاطوه بالحذر والكتمان حتى اليوم[1]»

والخلاصة: أن الباطنية طائفة خطيرة هدفها استئصال الإسلام والاستبدال به عقيدة مجوسية، وسلوكاً إباحياً لايحكمه ضابط سوى ما يمليه عليهم الطبع المنحرف والهوى المتبع، وأن مؤسسي هذا المذهب قوم من اليهود والمجوس والفلاسفة الدهريين الغاضبين كانت لهم دولة وصولة قامت على الباطل والظلم والاستبداد، والإعراض الكامل عن الله، فانهارت أركانها وتهدم بنيانها بمجيئ الإسلام الخالص الذي يدعو إلى توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، فبقي هذا الحقد يغلي في صدور أنصار هذه الطائفة مما دفعهم إلى تأسيس هذه الملة لتكون وسيلة إلى بلبلة وحدة المسلمين العقدية، والفكرية، فيتم القضاء على هذا الدين انتقاماً لسلطانهم البائد، ﴿**يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون**﴾ [سورة الصف :٨] ومن هنا يعد هذا القصد أصل أصولهم؛ فإن جميع الأصول التي نذكرها بعدُ إنما وضعوها لأجل تحقيق هذا المقصدالقبيح.

الأصل الثاني: القول بوجوب الإمام المعصوم في كل عصر:

إن فلسفة الإمامة عند الباطنية لاتكاد تختلف عنها عند الرافضة[2]، فهؤلاء وأولئك جميعاً يعتقدون أنه يمتنع خلو العصر من إمام معصوم، وأن الإمام يتصف بجميع الصفات الإلهية، ورتبوا على هذا فلسفتهم التي تعد بيت القصيد، وهي:جعل التأويل الباطني الكفيل بتحريف النصوص الشرعية من خصائص الإمام، وفيما يلي بيان هذا الأمر: قال الغزالي : «اتفقوا على أنه لابد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر والإشكالات في القرآن والأخبار..واتفقواعلى أن الإمام يساوي النبي في العصمة

---

(١) «مذهب الدروز والتوحيد» ص٢٨

(٢) تقدم الكلام عن الإمامة عند الرافضة ص ٢٩٧

والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور[1]» واعتقدوا أن دعائم الإسلام سبع وهي: «الولاية[2]، ثم الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد[3]» ويقول أحد متأخريهم في بيان أهمية ركن الولاية عند الباطنية: «فإن أطاع المؤمن الله تعالى، وأقر برسالة الرسول الكريم، وقام بفروض الدين كلها ثم عصى الإمام أو كذب به، فهو غير مقبولة منه طاعة الله وطاعة الرسول[4]» ويقول: «إن الكون لايستطيع البقاء لحظة دون إمام، فلو فقد ساعة واحدة لماد الكون وتبدد، والإمام بما أوتيه من معرفة خارقة للعادة يعرف أي أبنائه قد نالها بنص، فهو لايخطئ في معرفته هذه بحال من الأحوال[5]» وهذا الذي قاله هذا الباطني كلام ساقط؛ فإن كثيراً من الباطنية ذهبوا إلى أن إسماعيل بن جعفر مات في حياة أبيه بعد أن نص عليه بزعمهم، وجعفر إمام عندهم باتفاق، «وفي هذا العصر نجد أن أغاخان الثاني -من الباطنية- نص على إمامة ابنه شهاب الدين شاه، ولكن شهاب الدين مات في حياة أبيه[6]» فأين المعرفة المدَّعاة ؟! ويقول آخر: «إن ولاية الإمام أحد أركان الدين ودعائمه، بل إنها أفضل هذه الدعائم وأقواها حيث لايستقيم هذا الدين إلا بها، والإمامة هي المركز الذي تدور عليه دائرة الفرائض، فلا يصح القيام بهذه الفرائض إلا بوجوده، والضرورة تحتم وجوب استمراريتها مدى الدهر، ذلك أن الكون لا

---

(١) «فضائح الباطنية» ص٤٢، والديلمي: المصدر السابق ص٦

(٢) وهي-عندهم- «اعتقاد وصاية علي بن أبي طالب، وإمامة الأئمة المنصوص عليهم من ذريته، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ» انظر الشيرازي: «ديوان المؤيد في الدين» ص٧٠/القاهرة/١٩٤٩م/ ت: محمد كامل حسين وانظر صابر طعيمة: «العقائد الباطنية» ص١١٤

(٣) القاضي النعمان: «دعائم الإسلام» ١/٣/ القاهرة/ دار المعارف/ ١٣٧٠هـ

(٤) «الحركات الباطنية» ص٩٨

(٥) نفس المصدر ص١٠٠ وعارف تامر: «الإمامة في الإسلام» ص٦٥

(٦) محمد الجوير: «الإسماعيلية المعاصرة» ص٨٩/ ط١/١٤١٤هـ

يمكن له البقاء لحظة بدون إمام، وأنه لو فقد هذا الإمام ساعة واحدة لفسد الكون وتبدد[(1)]»

وبهذا يظهر لك أن وظيفة الإمام في الفكر الباطني لم تعد محصورة في معرفة التأويل، ولكن له خصائص أخرى أكبر وأخطر كحفظ الكون، ولاشك أن هذه عقيدة لايقصد من ورائهاغير التخريب والتدمير، يقول المستشرق اليهودي المجري جولد تسيهر: «إن فكرة الإمامة عند الإسماعيلية لم تكن إلا تُكَأة إسلامية المظهر، اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير[(2)]»

وأما نصوصهم في بيان أن الإمام المعصوم هو مرجعهم الوحيد في معرفة التأويل فكثيرة جداً، ومنها: قولهم: «وفي آيات كثيرة من كتابه سبحانه وتعالى ذكر الأمثال والباطن، والتأويل، وذلك معروف في لسان العرب الذي نزل القرآن به، وخاطبهم بلسانه فيه، وذلك من معجزات وغرائب تأليفه، أنه يأتي الشيء الواحد وله معنى في ظاهره، ومعنى في باطنه، فجعل عزوجل ظاهره معجزة رسوله، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته، لايوجد إلا عندهم، ولايستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته[(3)]» ويتولى مصطفى غالب توضيح هذا الكلام فيقول: «والتأويل حسب المفهوم الإسماعيلي يختلف تمام الاختلاف عن التفسيركما يفهمه عامة الفرق الإسلامية الأخرى؛ لأن التفسير يقصد به شرح أو ترجمة المعنى لكل كلمة أو جملة عامة لايفهم معناها، أما التأويل فيقصد به باطن المعنى، أو رموزه، وإشاراته أو الجوهر الخفي وراء الكلمة التي لاتدل عليه، لذلك لانستغرب إذا وجدنا أن المذهب الإسماعيلي يخص الناطق[النبي ﷺ] بالتفسير الظاهر، ويعطي حق التأويل

---

(1) «الإمامة في الإسلام» ص٦٥-٦٦

(2) «العقيدة والشريعة» ص٢٣٩/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/ ط٢

(3) القاضي النعمان بن محمد :«أساس التأويل» ق١٤

الباطن للإمام؛ لأن الناطق حسب أصول المذهب الإسماعيلي يمثل الشريعة، والأحكام، والفقه، والقانون الظاهر، أما الإمام فتجسد فيه الحقيقة والتأويل والفلسفة الباطنية باعتبار أن القرآن أنزل على محمد ﷺ بلفظه ومعناه الظاهر للناس، فهو إذاً صاحب التنزيل للقرآن، أما أسرار القرآن التأويلية الباطنية وإظهار الرموز والإشارات فقد خص بها علي بن أبي طالب، والأئمة من بعده إلى يوم الدين[1]» ويوضحه أيضاً ما نقله الطيبي الباطني عن إمامه نصير الدين الطوسي مما يلقنونه للمريد الجديد الذي يريد الدخول في دينهم، فذكر كلاماً طويلاً جاء فيه:«وأعترف أن لاظاهر إلا وله باطن، ولا صورة إلا ولها معنى كامل، ولاقشر إلا وله لب، ولامدينة إلا ولها باب، ولانور إلا وله حجاب، ولا شريعة إلا ولها طريقة، ولاطريقة إلا ولها حقيقة، ولاحقيقة إلا ولها تنزيل، ولاتنزيل إلا وله تأويل إلى العلماء الراسخين، ولا راسخ في العلم إلا المتأوِّلين من الأئمة[2]» وقالوا أيضاً: «والأئمة هم الراسخون في العلم، وهم وحدهم الذين لهم تأويل النصوص الشرعية[3]»

وأما عقيدتهم الخاصة بألوهية الأئمة-والتي سبقت الإشارة إليها-فجاءت أساساً للوظائف الهامة والخطيرة التي أسندوها إلى الأئمة، ذلك لأن الباطنيين لما اعتقدوا أن كل عصر لابد له من إمام يرجع إليه في معرفة التأويل؛ لأن أحداً من الناس لايقدر على التأويل الباطني سوى الإمام المنوط به علم الباطن، أو من يوظفه الإمام لهذه المهمة، احتاجوا إلى تعليل هذا الاعتقاد فلجأوا إلى إضفاء الخصائص الإلهية إلى أئمتهم، فقالوا بعقيدة النصارى المعبر عنها بحلول الأب في الابن بواسطة ما أسموه ((روح القدس)) وإن اكتفى هؤلاء بمقولة الناسوت واللاهوت لكنهم رتبوا عليها إعطاء الإمام كل ما يختص به الخالق سبحانه وتعالى عما يقول المشركون علواً كبيراً، وفيما يلي بعض نصوصهم في ذلك :

---

(١) ((الحركات الباطنية في الإسلام)) ص٩٣

(٢) ((الدستور ودعوة المؤمنين للحضور)) ص٩٢/ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عارف تامر

(٣) الشيرازي :((ديوان المؤيد في الدين)) ص١٠٢

هناك مخطوطات باطنية نصيرية اكتشفها لأول مرة أبو الهيثم الشامي ووصفها بقوله: «ولقد كان من ظواهر توفيق الله أن عثرنا على طائفة من المخطوطات النصيرية ما أحسب أن أحداً يملك أفضل منها في هذا المجال، وكان في نيتنا أن نفردها بتأليف خاص قد يبلغ خمسمائة صفحة...»[1] ثم أورد نصوصاً كثيرة من تلك المخطوطات الباطنية دعمها بنشر ملاحق عنها في آخر كتابه، ومن هذه المخطوطات السرية للغاية نقتبس بعض الصور المعبرة عن تأليه هؤلاء لأئمتهم، وجعل ذلك التأليه دليلاً على قدرتهم على معرفة التأويل الباطني :

ففي دعاء توجَّه به إلى علي بن أبي طالب الموصوفُ في إحدى المخطوطات بالشيخ الثقة أبي الحسن محمد بن علي الحلبي جاء ما يلي: «اللهم أسألك يا مولاي، أدعوك وأشكو إليك، ولا أشكوك، وأفر إليك ولا أفر منك، وأتضرع إليك ولا أعدل عنك، إليك من ذنوبي مفري، وأنت القادر على كشف ضري وصوني، وستري، بحولك وطولك، ومنّك، وفضلك، ياحاضراً موجود، وباطناً مفقود! يا حاضراً بالعيان، يا من لايحويه مكان، ولايحصره زمان...يا من دعا خلقه بذاته إلى ذاته وإثباته..إلى أن قال: اللهم إني أسألك يا علي يا أحد، يا أمير المؤمنين يا حمد، يا مالك الملك والأبد، يا من لا له والد ولا ولد، ولاله كفواً أحد، هب لي الهداية والكفاية لي ولجميع إخواني العارفين، إنك على كل شيء قدير، يا علي يا عظيم»[2] ثم يأتي دعاء آخر بعنوان «قداس الولي» يقول فيه الباطني مخاطباً علي بن أبي طالب: «اللهم إني أسألك يا مولاي، يا أمير النحل، يا علي يا عظيم، يا قديم، يا ياقوت، يا معدن الملكوت، أنت إلهنا ظاهراً وباطناً...لا إله غيرك، ولا معبود سواك، يا سيدي آمنّي من جميع المسوخات، وجميع إخواني المؤمنين من

---

(١) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص١١٣/جدة/ط٢/١٤٠٨هـ

(٢) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص١١٥-١١٦

شر المسخ والفسخ، والوسخ والنسخ[1]...إنك على كل شيء قدير[2]» ومن صور التأليه عندهم القصائد التي يتوجهون بها إلى الأئمة بالمناجاة واصفين إياهم بأوصاف لاتليق بالمخلوق، ومنها قول المدعو الشيخ محمود بعمرة:

«وقعت بأشراك الذنوب فلم أجد ★ صديقاً يجرْني لاحميماً ومنجدا

سوى حسن ظني في ولاية أنزع ★ تعالى عن التشبيه أو أن يحدَّدا

محيط بأعمال العباد جميعها ★ ومحصي عديد المزن والطّلِّ والندا..

دعوتك يا ذا الطول والحول والقوى ★ ويا مالك الملكوت يا سامع الندا..

بنجبائك الغر الكرام وسيلتي ★ إليك بهم يا خالقي أتهجد[3]»

وفي أبيات تسمى «النوروز» ورد هذا التوجه إلى علي :

«شهدت بأن إله الورى ★ عليا مقلب ما في القلوب

وما احتجب الله عن خلقه ★ ولكنهم حجبوا بالذنوب

فلو أنهم آمنوا واتقوا ★ لصاروا ملائكة في الغيوب

يسيحون في ملكوت القديم ★ وقد طهِّروا من جميع العيوب[4]»

---

(١) انظر معناها ص٣٧٢

(٢) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص١٥١ وهو في المخطوطة ص١٧٣

(٣) نفس المصدر ص١٢١، وأما الأنزع فقد ورد في مخطوطة أخرى تحت عنوان «أسماء مولانا أمير المؤمنين» قولهم: «سمته العرب عليا، وسمي بالأنزع البطين..» نفس المصدر ص١٤٥، ولاتستغرب من ضعف التأليف البائن في قصائدهم، فأشعارهم كلها ركيكة، وأنا اجتهدت قدر الإمكان في اختيار أقربها أسلوباً إلى الشعر.

(٤) «الإسلام في مواجهة الباطنية» ص١٤٨-١٤٩ وفي المخطوطة ورقة ١٤٦

وتوجه الحسين بن حمدان الخصيبي -أحد أئمة النصيرية من الباطنية- إلى جعفر الصادق بالدعاء فكان مما قال:

«كلما نابني من الدهر خطبٌ ★ صحت يا جعفراً إله الأنام

أنت فوق السما على العرش تعلو ★ أنت بالأرض حاضر للكلام[1]»

ومن العجائب أن بعض الموسومين بالإمامة لدى الباطنية لازالوا يدعون الألوهية لأنفسهم ويدعيها لهم أصحابهم، فقد ادعى سلطانهم طاهر سيف الدين في المحكمة ببومباي سنة ١٩١٧م دعوى رقم ٩٢١ أنه إله حقيقة...ويحق له التغيير والتبديل في أحكام القرآن، وله أن يأخذ الربا، وهوالمالك الكلي للروح والإيمان، وهو المالك لأذهان وأفراد الطائفة هو وأسرته[2].

وتحدث إمام الباطنية المدعو أغاخان الثالث محمد شاه الحسين إلى زوجته الفرنسية (اندريه) فقال لها-معرفاً بنفسه- :«أنت لاتجهلين بأني أمير شرقي كبير، وأعتقد بأنك تجهلين بأن آلافاًمن البشر يعتقدون بأن الإله متجسد فيَّ، وأنني من سلالة علي بن أبي طالب الذي كان يعلم الوحي، وأنه بعد قتله لم يتوقف هذا الوحي الذي جاء به، بل سار في الخفاء حتى وصل إليَّ، واعلمي أن الإله يظهر لنا بإحدى صفاته صفة العلم بكل شيء، وفي هذا العالم على الدوام ممثل له بكل شيء معروف أو مجهول، مرئي أو غير مرئي، ونحن نسمي هؤلاء المقربين من السماء أنبياء أو أئمة، وأنا نفسي أيتها العزيزة من هؤلاء![3]» وهذا الكلام متناقض: أوله ادعاء الإمارة، وأوسطه ادعاء الألوهية،وآخره ادعاء النبوة أوالإمامة.

---

(١) نفس المصدر ص١٨٩

(٢) انظر: جريدة المسلمون /العدد : ٢٣٧/ تاريخ : ١٧/محرم/ ١٤١٠هـ ص٨

(٣) مصطفى غالب «تاريخ الدعوة الإسماعيلية» ص٣٥٨-٣٥٩/ بيروت/ ١٩٦٥م

يمكن تلخيص ما في هذا الأصل بما يأتي:

١-زعموا أن كل عصر لابد له من إمام معصوم، وأن بقاء العصررهن بوجوده.

٢- وأن دعائم الإسلام سبع، وأعظمها الولاية، وهي الإمامة.

٣- ادَّعوا أن هناك معاني للقرآن والحديث رمزية، وتأويلات باطنية إلى جانب المعاني المعروفة، ولايعلم تأويل المعنى الباطني إلا الراسخون في العلم، ولا راسخ في العلم غير الأئمة.

٤- زعموا أن النبي ﷺ إنما أتى بالتنزيل الذي هو ظاهر القرآن، وأما التأويل الذي لايفهم المعنى الحقيقي إلا به فأمره إلى الإمام، وهذه زندقة مكشوفة، حيث وسمّوا النبي إما بالجهل بمعاني القرآن الحقيقية، وإما بالخيانة، والكتمان، وعدم البلاغ إذا كان يعرف تلك المعاني الباطنية.

٥- قالوا بألوهية الأئمة فتوجهوا إليهم بالدعاء والمناجاة، وخاطبوهم بعبارات وأوصاف لاتليق بغير الله، كما صرحوا في نصوص كثيرة-نظماً ونثراً- بأن علي بن أبي طالب إله معبود، وأنه لارب سواه ونحو ذلك، وهذا الموضوع مما يؤكد أن مقصد الباطنية إنما هو تقويض أركان الإسلام، ولكنهم سلكوا مسلك الرفض حتى تنطلي حالهم على الجهلة والسذج،ومادام الإمام لايخفى عليه شيء-عندهم-فمن باب أولى أن يعرف التأويل.

الأصل الثالث: تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن:

كان ولازال هدف الباطنية إزالة الإسلام ونشر الفوضى، وإسقاط التكاليف، وإنكار المسئولية الفردية، والالتزام الأخلاقي، والجزاء الأخروي، والدعوة إلى إطلاق الشهوات والملذات، والإباحية المطلقة، واتخذوا لهدفهم الذي-لايمكن إعلانه أمام المسلمين - مدخلاً خداعاً خبيثاً، فقالوا بالتفرقة بين الظاهر والباطن، وسعوا إلى إبقاء المصطلحات الإسلامية خاوية من مدلولاتها، وقد شعر هؤلاء أن المسلمين لاتنفع معهم الحرب العلنية السافرة، ولاتصح دعوتهم إلى الإلحاد السافر والكفر البواح؛ فإن هذا يلهّب غيرتهم الدينية، لذلك اختاروا للوصول إلى هدفهم أسلوباً لايزعج المسلمين ولايثيرهم، وهو

إشاعة فكرة الفرق بين الظاهر والباطن حيث لاحظوا أن أصول العقيدة الإسلامية، وأحكامها إنما عرضت في إطار ألفاظ وكلمات تدل عليها، وتعبر عنها، فكل كلمة من ((النبوة)) و ((الرسالة)) و((الملائكة)) و((المعاد)) و((يوم القيامة)) و((الجنة)) و((النار)) و((الشريعة)) و((الفرض)) و((الصلاة)) و((الزكاة)) و((الصوم)) و((الحج)) ونحوها تؤدي معنى خاصاً، وتفهم منها مدلولات خاصة، لايشك فيها مسلم، وأدرك هؤلاء بخبثهم أن صلة المسلمين بما ضيهم ومنابعهم إنما تبقى ببقاء هذه المصطلحات دالة على معانيها الشرعية، فمتى انصرمت هذه الصلة بين الكلمات وبين المعاني، وأصبحت لاتدل على معنى خاص، ومفهوم معين تسرب الشك والاختلاف إليها، وأصبحت هذه الأمة فريسة لكل دعوة مهما بعدت عن دعوة الإسلام الصافية [(١)].

ونظرية الظاهر والباطن هذه ترجع إلى جذور يهودية وفلسفية يونانية؛ إذ يكاد دارسوا تاريخ الأديان والفكر البشري يتفقون على أن أول من عرف بإخضاع النصوص للظاهر والباطن هو فيلو اليهودي المتفلسف الذي لازم اليونانيين، وأخذ عنهم الفلسفة غير أنه وجد نفسه أمام هجمات المنكرين اليونان على نصوص الكتاب المقدس، فوجد نفسه مضطراً للدفاع عن عقيدته، وعن الكتاب المقدس، فلم يجد بداً من اللجوء إلى القول بالظاهر والباطن فابتدع النهج التأويلي، وأصبح يقول: إن التأويل بالباطن هو روح النص المقدس، والتفسير بالمعنى الحرفي هو جسم هذا النص المقدس، ثم انتقلت طريقة التأويل عن طريق القول بالظاهر والباطن إلى أريجانوس تلميذه وتلميذ أفلوطين أيضاً، وقد تأثر هذا الرجل بفيلو تأثراً بالغاً حتى قال: إن الكتاب المقدس يفسر على ثلاثة أوجه: - الرجل البسيط يكفيه جسد الكتاب المقدس[يعني الظاهر] -والرجل المتقدم في الفهم يدرك

---

(١) انظر للمزيد الندوي :((رجال الفكر والدعوة)) ص١٦٦-١٦٧/ الكويت/ ١٣٩٧هـ

روح الكتاب، – والرجل الكامل هو الذي يفهم الناموس النفساني الذي يطلع على الغيب[1].

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن الجذر التاريخي للفكر الباطني التأويلي المبني على القول بالظاهر والباطن يرجع إلى اليهود الذين قاموا بذلك دفاعاً عن كتابهم المحرف، وإذا فهم هذا ظهر جلياً كيف كان بدء ظهور الاعتقاد الباطني في أرض المسلمين عن طريق ابن سبإ اليهودي الذي ركز اهتمامه على الزعم بوجود علم سري عند علي بن أبي طالب، ومعلوم أن الآراء الأسطورية التي تقوم عليها عقائد الرافضة وفرق الباطنية إنما هي امتداد للحركة السبئية اليهودية التي صبغت تلك العقائد كلها باعتقاد العلم السري في الإمام.

وللدهرية الباطنية في باب تزييف الحقائق عن طريق فلسفة الظاهر والباطن جهود مدمرة، وقدرات هائلة، ولهم في ذلك تحريفات مطلية بالبريق الذي يخطف الأبصار، بما يحقق نشر الإلحاد والإباحية تحت ستار الظاهر والباطن[2]، فأكثر مؤلفاتهم جاءت خدمة لمبدإ الظاهر والباطن : دفاعاً عنه، ودعوة إليه، واحتجاجاً له، فهذا أحدهم يقول: «إن الذي دفعني لتصنيف هذه الرسالة المباركة ما رأيته من ميل أبناء هذه الدعوة الهادية [يقصد الباطنية] إلى التمسك بظاهر العقيدة دون باطنها، ودراسة فروعها دون أصولها[3]» فقد آسفه ميل بعض الباطنيين إلى صرف عنايتهم إلى مدلولات الألفاظ الظاهرية، فبادر إلى ردهم إلى أصلهم الذي متى تركوه أو تساهلوا فيه سقطت عنهم باطنيتهم، «لقد أخذ هؤلاء طريقهم إلى معاني القرآن يخلقون لها التأويلات المسمومة، بعد أن أوقعوا في خَلَد

---

(١) انظر «قصة الحضارة» ١١/١٠٣، و«العقائد الباطنية» ص٢١-٢٢، وقارن هذا التقسيم بوظيفة الإمام عند الباطنية، وتذكر اعترافهم بأنهم يعوّلون على الفلاسفة .

(٢) انظر: أنور الجندي :«الإسلام والدعوات الهدامة» ص١٧/ بيروت/١٩٧٤م

(٣) أبو فراس الباطني : «مطالع الشموس في معرفة النفوس» ص٣٠ ضمن أربع رسائل إسماعيلية.

السذج أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن حقيقته في باطنه فقط، وأن مفاتيح هذا الباطن في صدورهم وحدهم، أودعهم إياها الله فلا سبيل إليها لسواهم من الناس[1] » وهذا الأصل كغيره من أصولهم يهدف إلى هدم الإسلام، «وذلك لأنا إذا أثبتنا أن لكل ظاهر باطناً لايدل عليه اللفظ... كان لكل أحد أن يتأول كلام الله وكلام رسوله ﷺ على مراده وهواه، وهذا يؤدي إلى إبطال الشرائع بالكلية كما هو مقصود الباطنية[2] »

ومما يدل على بطلان هذا الأصل ومناقضته للإسلام ما يترتب عليه من إسقاط التكاليف الشرعية، وتحليل المحرمات كنكاح المحارم، وقتل الأنفس البريئة وغيرها من الفواحش، فقد تحدث الديلمي عن طريقتهم في استدراج المغرور عن طريق تقرير مبدإ الظاهر والباطن حتى يصل إلى ترك التكاليف، ومقارفة جميع المحرمات، فقال :«منها: أنه إذا قبل منهم الجاهل المغرور. قالوا له : قرِّب قرباناً يكون لك سُلّماً ونسأل مولانا الإمام يحط عنك الصلاة، ويضع عنك هذا الإصر،فيدفع اثني عشر ديناراً،فيقول الإمام الشيطان : اشهدوا أني قد وضعت عنه الصلاة، ويقرأ له ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾ [سورة الأعراف :١٥٧] وعند ذلك يقبل إليه أهل هذه الدعوة الملعونة يهنئونه ويقولون : الحمد لله الذي وضع عنك وزرك الذي أنقض ظهرك، ثم يقول الداعي الملعون للمغرور بعد مدة:قد عرفت الصلاة وهي أول درجة وإنما أرجو أن يبلغك أعلى الدرجات فاسأل وابحث، فيقول المغرور الجاهل : عمَّ أسأل ؟ فيقول : عن الخمر والميسر، فاعرف معناها؛فإن الدين لاينال إلا بالعلم، والذين أوتوا العلم درجات، فالخمر والميسر اللذين نهى الله عن قربهما أبو بكر وعمر لمخالفتهما علياً عليه السلام، وأخذهما الخلافة دونه، فأما الخمر الذي يعمل من العنب وسائر الخمور ليس بحرام؛ لأنه مما تنبت الأرض،

---

(١) أبو الهيثم : المصدر السابق ص٣٤

(٢) الديلمي : المصدر السابق ص٦٣

ويتلو عليه ﴿**قل من حرم زينـة ا لله الـتي أخـرج لعبـاده والطيبـات مـن الـرزق**﴾ [سورة الأعراف :٣٢]

وقوله تعالى :﴿**ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعمـوا إذا مـا اتقـوا**﴾ [سورة المائدة :٩٣] -وهكـذا يسـتمر الداعـي في اسـتدراجه فيسـقط عنـه جميـع التكاليف، ويحل له جميع الموبقات، وفي كل مـرة يدفـع اثـني عشـر دينـاراً، ثـم يصـف لـه الداعي ما يسميه الجنة بأسلوب مشوّق -ويقول له : من لم ينل جنة في الدنيـا لم ينلهـا في الآخرة...فيقول المخدوع للداعي : تلطف لي وبلغني مـا شـوقتني إليـه، فيقـول لـه : ادفـع النجوى اثني عشر ديناراً قرباناً، فيدفع، فيقول الداعي للإمام الشـيطان : يـا مولانـا عبـدك فلان قد صحت سريرته وصفت، وهو يريد أن تبلغه حد الأحكام، وتدخله الجنة بسـلام، وتزوجه الحور العين، فيقول له : قد وثقـت بـه ؟ فيقـول : نعـم، فيقـول: علمنـا صعـب، مستصعب لايحمله إلا نبي مرسل، أوملك مقرب، أو عبد امتحن ا لله قلبه، فإذا صح عندك فاذهب به إلى زوجتك فاجمع بينه وبينها، فيقول : سمعاً وطاعة لمولانا فيمضي بـه إلى بيتـه فيبيت مع زوجته حتى الصباح، فيقرع عليهما الباب ويقول: قوما قبـل أن يعلـم بنـا هـذا الخلق المنكوس، فيشكر المخدوع له، فيقـول لـه: ليـس هـذا مـن فضلـي، هـذا مـن فضـل مولانا، فإذا خرج من عنده تسامع به أهل هذه الدعوة الملعونـة فـلا يبقـى منهـم أحـد إلا بات مع زوجته كما فعل الداعي الملعون، وفي المرحلة الأخيرة يستدرجه الداعي ليشهد مـا سماه المشهد الأعظم، ويطلب منه قرباناً فيدفـع اثـني عشـر دينـاراً، فيذهـب بـه إلى الإمـام ويصف له حاله من الثبات والثقة، فينتظر حتى إذا جـن الليـل ودارت الكـؤوس، وطـابت النفوس!وحميت الرؤوس أحضر جميع أهل هذه الدعوة حريمهم فيدخلن عليهم وقد أطفأوا السرج فيأخذ كل واحد منهم ما وقع في يده، ثم يأمر الإمام زوجته أن تفعل مع المخدوع الجديد كما فعل الداعي، وجميع المستجيبين، فيشكره المخدوع على ما فعل فيقـول: ليـس

هذا من فضلي، هذا من فضل مولانا أمير المؤمنين، فاشكروه ولاتكفروه على ما أطلق من وثاقكم، ووضع عنكم أوزاركم وأحل لكم بعض الذي حرم عليكم جهالكم[1]»

ونقل عن صاحب كتاب «البلاغ»-من الباطنية- قوله :«وما العجب من شيء كالعجب من رجل يرُبُّ نفسه بعقل ودين ينتحله تكون له أخت حسناء، أوبنت حسناء ليس له حرمة كحسنها فيحرمها على نفسه، وهو إليها محتاج، ويدفعها إلى رجل غريب أجنبي فينكحها، فيجعله أولى بها منه وأملك، وقد كان الواجب أن يكون الجاهل بأخته وابنته أحق منه، وأولى؛ لأنه أولى بستر عورتها من الغريب[2]»

وهل يبقى بعد هذا البيان محل للشك في كون هذا الدين دين المجوس؟ روي عن أبي سعيد الجنّابي-ذلك القرمطي الذي فعل بحجاج بيت الله الأفاعيل، وسرق الحجر الأسود- قوله: «الإسلام ليس بشيء، وكذلك اليهودية، والنصرانية، إن صح شيء فالمجوسية[3]» ولما دخل علي بن الفضل مدينة الجند باليمن سنة ٢٩٢هـ وأحل لأصحابه شرب الخمر، ونكاح البنات والأخوات، وأباح الزنا وجميع المحرمات، صعد المنبر، وألقى قصيدتهم المشهورة، وهي لشاعره الخاص، وفيها:

«خذي الدفَّ يا هذه والعبي ★ وغنّي هزاريكِ ثم اطربي

تولّى نبي بني هاشم ★ وهذا نبي بني يعرب[4]

لكل نبي مضى شرعة ★ وهذي شريعة هذا النبي

فقد حط عنا فروض الصلاة ★ وحط الصيام فلم يُتعب

إذا الناس صلوا فلا تنهضي ★ وإن صوّموا فكلي واشربي

---

(١) الديلمي: المصدر السابق ص١١-١٥وسقت هذه القصة بطولها نظراً لما لها من قيمة علمية؛ لأنها من رواية -محمد بن مالك الذي كان دخل عليهم وأقام معهم ،ثم من الله عليه بالتوبة.

(٢) نفس المصدر ص٨١

(٣) نفس المصدر ص٨٢

(٤) هوابن هود بن قحطان

ولا تطلبي السعي عند الصفا ★ ولا زورة القبر في يثرب

ولاتمنعي نفسك المعرسين ★ من الأقربين ومن أجنبي

فكيف حللت لهذا الغريب ★ وصرت محرمة للأب

أليس الغِراس لمن ربَّه ★ وروَّاه في الزمن المجدب

وما الخمر إلا كماء السماء ★ حلال فقدِّست من مذهب[(1)]))

فلعله قد بان لكل ذي لبٍّ أن هذا المذهب المجوسي إنما تبنى أصحابه فلسفة الظاهر والباطن لأجل الوصول إلى نقض عرى الدين الإسلامي، وجعلوا التأويل الباطني مبنيا على فقه الظاهر والباطن وأن من عرف معنى الباطن سقطت عنه التكاليف الشرعية، ولاشيء عليه على حد ما أصَّله إمام النصيرية الحسين بن حمدان الخصيبي فقال:

((ولا يحق لمرءٍ ترك ظاهره ★ حتى يكون عليماً بالذي بطنا[(2)]))

ومن أقوالهم في هذا :((من عرف الصورة الباطنية فقد عرف حكم الكتاب، ورفع عنه الحساب، وسقط عنه التكليف وسائر الأسباب[(3)])) ويقولون :((إن النصيرية في كتبهم يعتقدون بأن المؤمن إذا ارتقى في إيمانه يرتقي إلى الحجاب الأول ويصبح في مرتبة الأصفياء التي هي فوق درجة النبيين، ومن توصل إلى معرفة ذلك بالباطن سقط عنه عمل الظاهر، وهم في هذا الاعتقاد لايختلفون عن الفرق الباطنية الأخرى[(4)])) وقالوا أيضاً : ((لكل فريضة من فرائض الدين تأويل باطني لايعلمه إلا الأئمة، وكبار دعاتهم وحججهم، وعمدوا إلى إحاطة جميع العلوم الباطنية بالستر والكتمان، وحظروا إظهارها إلا لمن يستحق ذلك من أتباع الدعوة

---

(١) الديلمي : نفس المصدر ص٨٢-٨٣ وذكر الجوير[الإسماعيلية المعاصرةص٣٦]أن البهاء الجندي ذكرها في كتاب ((السلوك)) وانظر محمود شاكر ((القرامطة)) ص٧١

(٢) أبو الهيثم المصدر السابق ص١٩٢ عن إحدى المخطوطات الباطنية .

(٣) مصطفى غالب: ((الجيل الثالث)) ص١٤١/ بيروت/دار اليقظة العربية

(٤) ((الحركات الباطنية)) ص٢٨٥

المخلصين الذين تدرجوا في مراتبها، وترفعوا في مناصبهـا، وهـم الطبقـة المعروفـة بالخاصـة[(١)]))

وعندهم قاعدة تقول:((من عرف معنـى العبـادة سـقطت عنـه فرضـا[(٢)])) لهـذا يقـول الغـزالي عنهم:((إن من ارتقى منهم إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح مـن أعبائـه، ويزعمـون أنهم المرادون بقوله تعـالى:﴿**ويضـع عنهـم إصرهـم والأغـلال الـتي كـانت عليهـم**﴾ [سـورة الأعراف :١٥٧] [(٣)])) أما حكم القيام بهذه التكاليف بعد فقه المعنى الباطني فـالتحريم إلا في حالة خاصة ذكرها المدعو الشيخ محمد بن يونـس الشـهير بـابن كـلازي الأنطـاكي في رسـالته المسماة ((المحمدية لمن يروم التفقه والتقية)) فقال: ((ويجـوز إقامـة الأوامـر الظـاهرة مـع أهلهـا، ولايجوز في الخلوة ومجلس المؤمنين، لئلا يستولي سلطان الشك على القلب فيكون من المذبذبين لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء[(٤)]))

ولايغرك بعد هذا إذا وجدت أحداً من المنتمين إلى إحدى فرق الباطنيـة يصلـي جماعـة مع المسلمين فإنه إنما يفعل ذلك تقية وتكتماً.

المقصود: أن هؤلاء الباطنية جعلوا من تقسيم النصـوص الشـرعية إلى الظـاهر والبـاطن أصلاً لتأويلها، ورتبوا على ذلك تأويل كل شيء طبقاً لما تسـول لهـم أنفسـهم، كإسـقاط التكاليف، وتحليل المحرمات بكل أنواعها، فكان تأويلهم من أشد أنـواع التـأويلات جنايـة على الإسلام وعقيدته، وكان حالهم أقوى برهان على فساد مذهبهم، و لله الحمد والمنة .

الأصل الرابع: إنكار المعاد والجزاء الأخروي :

من أصول الباطنية التي بنوا عليها تأويل عدد كبير من نصوص الإسلام، إنكار يوم القيامة، وما هنالك من جنة ونـار، حيـث أولـوا الألفـاظ الدالـة عليهـا، وأولـوا النصـوص

---

(١) نفس المصدر ص١٠٤

(٢) محمد طاهر الحارثي :((الأنوار اللطيفة)) ص٢٤/ القاهرة/١٩٧٠م

(٣) ((فضائح الباطنية)) ص١٢

(٤) أبو الهيثم : نفس المصدر ١٢٠ عن إحدى المخطوطات الباطنية .

القاضية بوجوب الإيمان بالقيامة، والبعث والنشور، والجزاء، قال الغزالي: ((اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وأن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، وتولد الحيوانات لايتصرم أبد الدهر، وأن السماوات والأرض لايتصور انعدام أجسامهما، وأولوا القيامة وقالوا: إنها رمز إلى خروج الإمام، وقيام قائم الزمان، وهو السابع الناسخ للشرع المغيِّر للأمر...وأما المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشرللأجساد، ولا الجنة والنار، ولكن قالوا: معنى المعاد عود كل شيء إلى أصله، والإنسان مركب من العالم الروحاني والجسماني، أما الجسماني منه-وهو جسده- فمتركب من الأخلاط الأربعة: الصفراء، والسوداء، والبلغم، والدم، فينحل الجسد، ويعود كل خلط إلى الطبيعة العالية، أما الصفراء فتصير ناراً، وتصير السوداء تراباً، ويصير الدم هواء، ويصير البلغم ماء، وذلك هو معاد الجسد، وأما الروحاني - النفس المدركة من الإنسان-فإنها إن صفيت بالمواظبة على العبادات وزكيت بمجانبة الهوى، والشهوات، وغذيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة الهداة، اتحدت عند مفارقة الجسم بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها وتسعد بالعود إلى وطنها الأصلي، ولذلك سمي رجوعاً، فقيل:﴿**ارجعي إلى ربك راضية مرضية**﴾ [سورة الفجر :٢٨]))[١]

وإذا جاوزنا ما قاله سائر المسلمين ونظرنا في كتب الباطنية نجدهم يقولون :((إن الجحيم عالم الفساد، حيث يقيم الأشرار في الإثم والعذاب، والنعيمَ جنة الأرواح الطاهرة الخالية من الألم والندامة،)) ويسخرون من القائلين بنهاية العالم وقيامة من في القبور من الموتى، ((فالنهاية ليست دماراً، إنها حالة تنتقل إليها الروح، وحاشا لله أن ينتقم بتعذيب أجساد

---

(١) ((فضائح الباطنية)) ص٤٤ وانظر ((بغية المرتاد)) ص٤٩٠-٤٩١، والديلمي: المصدر السابق ص٧٨،٣٧،٧ و((الموجز في الأديان)) ص١٢٨

الخطاة في بحيرة من نيران تصيِّرها رماداً يعاد أجساداً، فرماداً، وأن يجود على الناجين بحور وولدان في فردوس حسي كجنات الأرض[(١)]»

ومن صور إنكار المعاد الجسدي القول بالتناسخ، وحقيقته كما يزعمون:«أن تنتقل النفس من جسم بشري إلى جسم بشري آخر، باعتبار أن النفس لاتموت بل يموت قميصها الجسم ويصيبه البلى، فتنتقل النفس إلى قميص آخر، ولاتنتقل إلى حيوان؛ لأن في انتقالها إلى جسم حيوان ظلماً لها[(٢)]» وبعد أن حكى اختفاء الحاكم بأمر الله العبيدي سنة ٤١١هـ واختلاف الناس في مصيره يقول مصطفى غالب:«ونحن نؤكد لهم أنها نوع من الغيبة الجسدية، أما الروح الطاهرة فقد سارت في عقبه، وستظل تنتقل من واحد إلى آخر حتى نهاية الوجود[(٣)]» ويأتي في هذا الإطار أيضاً ما نقله النجار من الرسالة ٦٩ من رسائل الدروز وهو قولهم:«وأما العذاب فهو النقلة من درجة روحية إلى درجة دونها، والثواب زيادة وارتفاع في الدرجات، ذلك هو الثواب والعقاب[(٤)]» وقال: «يوم الحساب في هذا المذهب ليس يوم قيامة؛ إذ ليس فيه موت للأرواح، ولاقيامة لها ولابعث، فالأرواح لاتموت لتبعث ولاتنام لتوقظ، بل إن يوم الحساب والدينونة نهاية مراحل الأرواح وتطورها، إذ يبلغ التوحيد غايته من الانتصار على العقائد الشركية، وينتهي الانتقال والمرور في الأقمصة المادية لتتصل الأرواح الصالحة بالعقل الكلي على مقدار تكاملها، ذلك هو الثواب يوم الحساب، وهو نهاية النهايات، أما العقاب فهو عذاب التقصير عن بلوغ المراتب والغايات، وهما الجنة والنار في لغتهم الرمزية[(٥)]»

---

(١) عبد الله النجار :«مذهب الدروز» ص٧٩، ٨٠

(٢) «الحركات الباطنية» ص٢٦٣

(٣) نفس المصدر ص٢٠٣

(٤) «مذهب الدروز» ص٨٠

(٥) نفس المصدر ص٨١

ولايشك مسلم عرف ربه، ووعى شيئاً من أصول الدين الإسلامي أن إنكار موت النفس البشرية، وإنكار البعث على هذا النحو كفر بواح؛ لأنه مصادمة لما أخبر ا لله بـه في نصوص كثيرة كقوله تعالى:﴿**كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون**﴾[سورة العنكبوت:٥٧] وقد بين سبحانه وتعالى كفر منكري البعث فقال:﴿**زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم**﴾ [سورة التغابن :٧] أما هؤلاء فقد تمادوا في الضلال وركبوا رؤوسهم تكبراً وعلواً، فزعموا أن الإنسان لاتموت نفسه، وأن النفس تنتقل من شخص إلى شخص آخر وهكذا، ويقولون إن حمزة بن علي-مؤسس مذهب الدروز- ظهر في جميع الأدوار بأسماء مختلفة، ذكروها على النحو التالي: ((في دور آدم كان اسمه شطنيل، وفي دور نوح كان اسمه فيثاغورس، وفي دور إبراهيم كان اسمه داود، وفي دور موسى كان اسمه شعيب، وفي دور عيسى كان اسمه المسيح يسوع، وفي دور محمد[ﷺ] كان اسمه سلمان الفارسي، وفي دور الحاكم كان اسمه حمزة بن علي[(١)]))

وقالوا عن التناسخ أيضاً: ((هو نوع من التقمص لكنه يختلف عنه في أن النفس المتنقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها، أو بعض صفاتها البارزة، ومن ذلك نشأة الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها، فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفس سلمان الفارسي في دور النبي[ﷺ]، وهكذا الأنبياء والرسل الأمر الذي جعل الدروز يكرمون مختلف الرسل؛ إذ قد يكون رسول الأمس هورسول اليوم،ولايصح أن يكرم أحدهم في دور ولايكرم في دور آخر[(٢)])) وهذا كلام سخيف وتعليل بارد؛ فإن إكرام الأنبياء والإيمان بهم أصل من أصول الدين الإسلامي، وليس ذلك في حاجة إلى اعتقاد تنقل نفسه من بدن إلى بدن آخر.

---

(١) ((مذهب الدروز ص١٢٣))

(٢) أمين طليع :((أصل الموحدين)) ص١٠١

هذا:ولهم تفريعات وتقسيمات للتقمص فقالوا:((هي أربعة أنواع أعلاها:((النسخ)) وهو انتقال الروح إلى جسد أرفع مما كانت فيه، و((المسخ)) وهو انتقال الروح إلى بهيمة، أوهامة، أو زاحفة، ثم ((الفسخ)) وهو الانتقال إلى أجساد الحشرات، ثم ((الرسخ))وفيه يكون الهبوط الأدنى إلى النبات والجماد[1])) وأولوا على أساس هذه التقسيمات معاني الجنة والنار، والثواب والعقاب، فكل انتقال من الأدنى إلى الأعلى يعد ثواباً، وكل انتقال معاكس يعد عقاباً.

الأصل الخامس: بغض الصحابة رضي الله عنهم، ورميهم بالعظائم :

حتى يصل دعاة الباطنية إلى بث أفكارهم والتأثير على المسلمين كان لا بد لهم من أمرين: ١) محاولة كسر شوكة السلف -وعلى مقدمتهم الصحابة- في نفوس المسلمين، وتصويرهم على أنهم أناس عاديون، وفئة مخالفة لأمر صاحب الشريعة، أوخارجة عن الملة إلا نفراً يسيراً منهم.

٢) يتلوها صرف الناس عما نقله السلف من الآثار ليسهل بذلك استدراجهم إلى ما يريدون من الانخلاع عن الدين، وبالتمكن من التشكيك في نزاهة الصحابة النقلة يكونون قد شككوا تلقائياً في حجية المنقول عن طريقهم، وفي فهمهم للنصوص وبذلك يتم لهم تجريد هؤلاء المساكين المخدوعين المصدِّقين لهم مما كان عندهم من علم، فيشعرون بالحاجة إلى هؤلاء المشكِّكين ليشرحوا لهم ما التبس أمره وندَّ فهمه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله تعالى- :((يقدحون في النقل وهو قول جهالهم، ويقدحون في فهم الرسالة وهو قول حذاقهم[2])) هذا هو منهجهم في التعامل مع الصحابة ولايستثنون منهم أحداً إلا من باب التقية والكتمان والتماس ملجأ يتسترون وراءه، قال الديلمي :((إنهم يكفرون الأمة المسلمة بأجمعها ويسمونهم الأمة المنكوسة عن

---

(١) أبو الهيثم : المصدر السابق ص٤٨،١٢٨ عن المخطوطات الباطنية السرية.

(٢) ((مجموع الفتاوى)) ١٠٣/٤وتقدم قول أبي زرعة الرازي في بيان حقيقة هؤلاء ومقصدهم ص٢٩١

رشدها، ويسمون الأئمة والعلماء الفضلاء من لدن النبي ﷺ إلى يومنا الطواغيت والأصنام ويتأولون على هذا جميع آيات القرآن التي فيها ذكر الجبت والطاغوت، واللات والعزى، وغيرها...قالوا: أول صنم من أصنام الطاغوتية أبوبكر ثم عمر ثم عثمان، ومن كان مثلهم في كل وقت وزمان[1] » ولهم قصة غريبة خبيثة تدل على حقدهم المكشوف على الصحابة وهي: أنهم زعموا «أن أبابكر كان حجة جزيرة لآخر إمام في دور عيسى، وبحكم مكانته علم أن الله تعالى سيرسل نبياً يختم به الأنبياء فطمع أبو بكر أن يكون هو النبي، ولكن الله أرسل محمداً ﷺ فاضطر أبو بكر إلى أن يؤمن بنبوة محمدﷺ طمعاً في أن يلي الوصاية، فكان أبوبكر من أوائل الذين اعترفوا بنبوة محمد ﷺ وعلم أبو بكر أن الله نص على وصاية علي بن أبي طالب، ولكنه عمل على اغتصاب حق علي ﷺ ثم إن أبا بكر أراد أن يرد الحق إلى أهله، وأن ابنه محمداً كان يعظه ويحضه على اتباع علي، ولكن عمر أغراه ومنعه على أن يلي الأمر بعده، فكان عمر خليل أبي بكر وفيهما أنزل الله تعالى: ﴿**يا ويلتا ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً**﴾ [سورة الفرقان :٢٨] يعني الظالم الثاني(عمر)، وأن قول أبي بكر: (لي شيطان يعتريني فإذا زغت فقوموني) يعني بالشيطان عمر، لهذا تبرأ الإسماعيليون من الشيخين ونعتوهما بكل الصفات القبيحة، كإبليس، وفرعون، وهامان، والطاغوت، إلى غير ذلك من الألقاب الدنيئة[2] »

والكذب والاختلاق واضحة معالمهما على هذه القصة، فإذا كان أبوبكر يعلم بحكم مكانته أن الله سيريل نبياً يكون خاتم الأنبياء، فلم لايعلم أيضاً بحكم هذه المكانة أن ذلك النبي إنما هو محمد ﷺ وليس غيره فينصرف عن الطمع في أن يكون نبيّاً ؟ وهل يعقل أن يستجيب لدعوة النبي ﷺ لأول وهلة-وهو يطمع في النبوة-ولايبدأ بالمعارضة والمقاومة حتى إذا عجز استسلم وطمع فيما دون النبوة ؟ وإذاكان أبوبكر يبغض عمر بن الخطاب

---

(١) «بيان مذهب الباطنية» ص٩٠

(٢) «ديوان المؤيد في الدين» ص١٣١ تحقيق : محمد كامل حسين

إلى حد وصفه بأنه شيطان-حاشاه- فلم لايفارقه ويطرده من مستشاريه وهو خليفة المسلمين؟ ألا ما أقبح عقول هؤلاء وأبعدها عن الرشد والتقوى !

المقصود: أن بغض الصحابة وكراهيتهم أصل من أصول الباطنية بنوا عليه كثيراً من التأويل الفاسد .

المبحث الرابع

نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها :

لقد تأول الباطنية جميع النصوص الشرعية-من الآيات والأحاديث- التي تناقض أصول معتقداتهم، ومقرراتهم الباطنية، بل وأولوا جميع المصطلحات الإسلامية وادعوا أن لها مفاهيم غير ما يفهمها سائر المسلمين، وفي هذا المبحث سوف نقف على نماذج من مختلف تأويلاتهم التي استقوها من أصولهم التي قرروها، فكما أن هناك نصوصاً حاولوا إخضاعها لمفهوم الإمام عندهم، فهناك أيضاً نصوص حاولوا إخضاعها لمعتقدهم في الصحابة،وهكذا في المعاد والجزاء، كل ذلك باسم أصلهم في الظاهر والباطن، فإلى الأمثلة:

- قوله تعالى:﴿**ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها**﴾[سورة البقرة :١٨٩] قالوا: ((الباب هو علي بن أبي طالب، لقوله ﷺ :((**أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب**)) [(١)]))

- قوله تعالى: ﴿**كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة**﴾ [سورة عبس :١١-١٦] قالوا :((الأئمة هم السفرة الحاملون الصحف المطهرة، يسلمها الأول منهم للثاني، ويأخذها الثاني ممن سلف من الماضي، فيظهر كل إمام منهم في زمانه ما يرى أن المصلحة فيه [(٢)]))

---

(١) ((الحركات الباطنية)) ص١٠٢، والحديث رواه الترمذي في ((السنن)) ٦٣٧/٥ح٣٧٢٣ وقال: هذا حديث غريب منكر، وحكم عليه ابن الجوزي في ((الموضوعات)) ٣٤٩/١-٣٥٥بالوضع، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في ((منهاج السنة)) ٥١٥/٧، والذهبي في ((تلخيص المستدرك)) ١٢٦/٣حيث صححه الحاكم، ونقل السيوطي في ((اللآلي المصنوعة)) ٣٣٤/١عن الحافظ ابن حجر في بعض فتاواه قوله:((هذا الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك وقال: إنه صحيح، وخالفه أبو الفرج بن الجوزي فذكره في الموضوعات، وقال: إنه كذب، والصواب خلاف قولهما معاً، وأن الحديث من قسم الحسن،)) ونقل هذا الكلام الشوكاني في ((الفوائد المجموعة)) ص٣٤٩ وقال:((وهذا هو الصواب)) وقال الألباني في ((ضعيف الجامع)) رقم١٤١٦ : ((موضوع)) وهو الحق لوجود أبي الصلت الرافضي في إسناده انظر ((الميزان)) ٦١٦/٢

(٢) ((الحركات الباطنية)) ص٢٠٣

-قوله تعالى :﴿الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾ [سورة الروم :١-٣] قالوا: «الروم أتباع علي، غلبتهم الأضداد، فقال: غلبت الروم، ثم حكم تعالى بأن ترجع الشيعة فتغلب الأضداد بغلبة أئمة الحق من ذريته[1]» وهذا كله عن الإمامة وما يتعلق بها .

وذكروا القاعدة الباطنية التأويلية التي تتفرع عنها أطراف هذا المنهج فقالوا: «اعلم أن كل ما ورد عليك في كتاب الله عزوجل من ذكر الجنات، والأنهار، والنخيل والأعناب والزيتون، والرمان والتين، وجميع الشهوات وما يشاكلها فهو دال على الأئمة عليهم السلام، ثم على الحجج، ثم على اللواحق، ثم على الدعاة، ثم على المستجيبين، ثم على الأدنى فالأدنى من المستجيبين، وما ورد عليك من كتاب الله من الجبت والطاغوت، وإبليس وهاروت، وماروت، ويغوث ويعوق، ونسراً ووداً وسواعاً، فمثلهم وشكلهم على أهل الظاهر، ورؤسائهم وعلمائهم بعد أئمتهم الجَوَرة المعاندين لأهل الحق والمخالفين لأولياء الله[2]»

ومن المخاطر البالغة أنهم أولوا حتى كلمة التوحيد والآيات التي تندد بالمشركين، فقالوا: «معنى لا إله إلا الله: لاإمام إلا إمام العصر[3]»

-قوله تعالى: ﴿ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم﴾ [سورة غافر :١٢] قالوا: «أي: إذا دعي الإمام المستحق تدابرتم وتفرقتم ولم تجيبوا دعوته،﴿وإن يشرك به تؤمنوا﴾ يقول:إذا دعيتم لمن وقع اسمه على المجهول سارعتم إليه[4]»

---

(١) الكرماني :((مباسم البشارات)) ص٢٢٨/ بيروت/ دار الكتاب العربي .

(٢) الديلمي :المصدر السابق ص٤٩ نقلاً عن أبي يعقوب السجستاني الباطني في كتابه''العلم المكنون والسر المخزون''

(٣) نفس المصدر ص٤١ نقلاً عن كتاب''تأويل الشريعة'' للمعز لدين الباطنية .

(٤) نفس المصدر ص٥١

وهناك مزيد من تأويلاتهم الدائرة بين الإمامة، وبين تـأكيد مبـدإ الظـاهر والبـاطن على طريقة الباطنية،كقولهم: ((معنى الزنا الإخبار بالأسرار الباطنية قبل إذن الإمام[(١)])).

-قوله تعالى:﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير﴾[سورة النمل :١٧] قال المؤول:((يعني في التأويل الباطن: أهل الباطن، وأهل الظاهر، والدعاة[(٢)])) والطـير عندهم الدعاة، لذا يقول عن قوله تعالى:﴿وخذ أربعة من الطير فصرهن إليك﴾[سورة البقرة :٢٦٠] : ((تأويله في الباطن: أربعة من الدعاة[(٣)]))

-قوله تعـالى:﴿ ألهـاكم التكـاثر...﴾الخ السـورة [سورة التكاثر:١-٨] قـال ((تـأويل القبور في الباطن: أهل الضلال[(٤)] ، زيارتهم: الرجوع إليهم واتباع سبيلهم، وسـؤالهم عـن النعيم: سؤالهم عن الأئمة، وما أضاعوه من حقهم[(٥)]))

- نهيه ﷺ عن بناء المساجد على القبـور أولـوه بقولهـم:((وتأويله في البـاطن: أنـه لايجوز أن تنصب دعوة للمنقولين إلى غاية الدرجات؛ لأنهم قد انتهوا من ذلك إلى أقصـى ما فيه من المنازل[(٦)])).وهذا الكلام إشارة إلى أن من عرف أسرار الباطنية فقـد سـقط عنـه التكليف، وأن هناك فئة من الناس لاينبغي أن توجه إليهم الدعوة أصـلاً؛ لأنهـم قـد بلغـوا نهاية الكمال وحازوا درجات المدعوين، فليسوا محتاجين إلى الدعاة أنبياء كـانوا أم أئمـة، وهذا مفتاح جديد للزندقة، وفهمنا هذا الكلام من فلسفة لهم في تقسيم الدعاة والمدعوين، حيث قالوا: ((فاعلم بأن المعدن هو أول جنس، وهو ذو تسعة عشر نوعاً...وهـذه التسـعة عشر معدناً تقسم إلى أربعة أقسام: منها مـا يـذوب ويحـترق، وهـو الرصـاص والقصديـر،

---

(١) القاضي النعمان بن محمد :((تأويل الدعائم)) ٢/٦٧/القاهرة/دار المعارف/ ت: محمد حسن الأعظمي .

(٢) نفس المصدر ٢/٧٥

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقصد غير الباطنيين

(٥) نفس المصدر ٢/٧٦

(٦) نفس المصدر ٢/٨١

وما لايذوب ولايحترق، وهو الياقوت الأحمر، وما يذوب ولايحترق كالذهب الإبريز، وما يحترق ولايذوب وهو الكبريت..وقد لزم من ذلك أن تكون أرض الدين مثل ذلك، وهم الحدود السبعة في الأقاليم، والدعاة الاثناعشر المبثوثون في الأقاليم المذكورة، لكل إقليم أوجزيرة حد من هذه الحدود يسوس أهله، ولهذه الحدود أحوال مطابقة لترتيب المعادن الأربعة المتقدم ذكرها: فإن من هذه الحدود من يحتاج أن يفيد أهل جزيرته الظاهر والباطن، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يذوب ويحترق، ومنهم من يكون مكلفاً بهداية أهل جزيرته في الباطن فقط، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يذوب ولايحترق ومن هذه الحدود من يفيد أهل جزيرته الظاهر لأنهم لايستطيعون حمل الباطن، فهو في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي يحترق ولايذوب، ومن هذه الحدود من يكون أهل جزيرته مهديين في الظاهر والباطن فهو كلما فاتحهم في شيء من العلم وجده عندهم، فيكون معهم في عالم الدين بمنزلة المعدن الذي لايذوب ولا يحترق وهوالياقوت الأحمر الذي ليس للنار عليه سلطان[1]»

فأهل هذه الجزيرة عندهم هم الذين فهموا أسرار الباطنية فلا يحتاجون إلى شريعة نبي من الأنبياء، ولادعوة داع من الدعاة .

وأما أركان الإسلام وتفاصيل العبادات فقد أولوها جميعاً، فقالوا: **الزكاة**: بث العلوم لأهل المذهب يتزكون بها لقوله تعالى:﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [سورة التوبة :١٠٣] والعلم هو الذي يطهر من الجهل، **والحج**: السفر إلى ولي الله، **والإحرام**: الدعوة إلى هذا المذهب، فمن دخل في الدعوة دخل في الحرم، **والتجرد من المخيط**: خلع ولاية الأضداد، **وغسل الإحرام**: إشارة إلى أخذ العلم الحقيقي الباطن، **والصوم**: كتمان أسرار الباطنية من غير أهلها[2]. «وأما الحلال فإنه الواجب إظهاره

(١) «مطالع الشموس في معرفة النفوس» ص٤٩

(٢) «تأويل الدعائم» ٨٨/٢، وانظر :الديلمي:المصدر السابق ص٤٦-٤٧ عن كتاب "تأويل الشريعة" للمعز

وإعلانه، والحرام: الواجب ستره وكتمانه.. وأما **الصلاة** : فهي صلة الداعي إلى دار السلام...**والزكاة**: إيصال الحكمة إلى المستحق...**والصوم**: الإمساك عن كشف حقائق النواميس الشرعية لغير أهلها..**والحج** : هو القصد إلى صحبة السادة الأئمة من أهل البيت ...**والإحرام**: الخروج من مذهب الأضداد... وأما **الزنا**: فهو إيصال المستجيب من غير شاهد...**والربا**: الرغبة في الإكثار، وطلب الحطام بإفشاء الأسرار، **والسكر** الحرام: ما يصرف العقل عن طلب معرفة الإمام ومشاهدة أنواره المحيطة بالخاص والعام[1]»

ومن فضائح تأويلاتهم: تأويلهم قوله ﷺ :«**لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل**[2]» حيث قالوا: «لاجماع إلا بذكر-وهو الولي-وخصيتين-وهما شاهدا عدل[3]»وهذا التأويل مع قبحه وفساده فهو جار على قاعدتهم في تحليل المحرمات؛ لأنه إذا كان المقصود بالولي والشاهدين ما ذكروه كان النكاح الشرعي عن طريق العقد مساوياً للسفاح، حيث إن وليهم وشاهديهم حاضران في كل حال، وقد رأيت قبل هذا تأويلهم الزنا صراحة.

ثم ماذا ننتظر من نتيجة لهذا التأويل ؟ ماذا ننتظر من إنسان تخلى عن التكاليف الشرعية، فلا توحيد، ولاإخلاص، ولاعبادة، ولاتمييز بين الحلال والحرام في الأموال والأنفس والأعراض؟ إننا لاننتظر غير انحراف مكشوف ، وسلوك معوج، وسقوط في حضيض الخنا والرذيلة، وهذا واقع حالهم في كل عصر ومصر وجدوا فيه، فقد وصف الشيخ إحسان إلهي ظهير-رحمه الله- حال أغاخانية اليوم، فقال: «هم ورثة الإسماعيلية

---

(١) الطيبي: «الدستور ودعوة المؤمنين للحضور» ص٩٦-٩٨ ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عارف تامر، وانظر «بغية المرتاد» ص٣٢٥

(٢) رواه أبو داود ٥٦٨/٢ح٢٠٨٥،والترمذي، ٣٩٨/٣ح١١٠١،وابن ماجه ٦٠٥/١ح١٨٨١، وأحمد ٣٩٤/٤ والحاكم ١٦٩/٢-١٧٢ كلهم من حديث أبي موسى، ونقل الحاكم تصحيحه عن عبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، ويحيى بن آدم، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وصححه هو، وأقره الذهبي، وكذلك الألباني في «صحيح الجامع» رقم ٧٥٥٥

(٣) الديلمي : المصدر السابق ص٥٤ نقلاً عن ''تأويل الشريعة'' للمعز الباطني .

القدامى الحقيقيون: لايصلون، ولايزكون، ولايصومون، ولايحجون، ولايبنون المساجد، ولايأتون بأي عمل من أعمال التكليف من شريعة محمد ﷺ وأئمتهم يقامرون، ويشربون الخمور، ويمرحون ويسرحون ليلاً ونهاراً، وسراً وجهاراً[(١)] » ويبدو أن المرأة من وسائلهم المستخدمة في إفساد الأمم، يقول أغاخان-إمام الطائفة الباطنية الأغاخانية المعاصرة-: «ولقد توخيت دائماً أن أشجع تحرير المرأة وتثقيفها في أيام جدي وأبي، وكان الإسماعيليون متقدمين على أتباع أي مذهب إسلامي آخر أشواطاً عديدة في مضمار إلغاء الحجاب الصارم، حتى في البلدان المتطرفة في التحفظ، أما أنا فقط ألغيت الحجاب بالكلية فأنت لاتجد مطلقاً أي امرأة إسماعيلية تستعمل الحجاب[(٢)] » ووجه الباطني المعاصر مصطفى غالب سؤالاً إلى أغاخان الثالث قال فيه: «لقد أمرتم بتعليم المرأة وتثقيفها، فكيف يتلاءم هذا مع وضع المرأة الإسماعيلية المحجبة؟ وهل يتفق الحجاب مع العلم؟ فأجاب: إن الحجاب يتعارض مع العقائد الإسماعيلية، وإنني أهيب بكل إسماعيلية أن تنزع نقابها وتنزل إلى معترك الحياة لتساهم مساهمة فعالة في بناء الهيكل الاجتماعي الديني للطائفة الإسماعيلية خاصة، وللعالم الإسماعيلي عامة، وأن تعمل جنباً إلى جنب مع الرجل في مختلف نواحي الحياة أسوة بجميع النساء الإسماعيليات في العالم، وآمل في زيارتي القادمة أن لا أرى أثراً للحجاب بين النساء الإسماعيليات، وآمرك أن تبلغ ما سمعت لعموم الإسماعيليات بدون إبطاء[(٣)] » فهؤلاء لما أولوا جميع الأوامر والنواهي الشرعية طبقاً لما تهوى أنفسهم كان من جناية تأويلهم أن فقدوا الخلق، وتجردوا من الدين وأصبحوا يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، ولايحسبنَّ أحد أن تأويلاتهم الخاصة بالتكاليف البدنية الشرعية لاصلة لها بالعقيدة؛ لأن أعمال القلوب وأعمال الجوارح كلها تدخل تحت مسمى الإيمان،

---

(١) «الإسماعيلية تاريخ وعقائد» ص٥٦٩ /لاهور/١٤٠٦هـ

(٢) «مذكرات أغاخان» ص٥١ /بيروت/ ١٩٥٩م

(٣) مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية» ص٣٥١

ذلك لأن للتوحيد نوعين: التوحيد القولي العلمي الخبري، والتوحيد القصدي الإرادي العملي، قال ابن القيم-رحمه الله-:((والتوحيد العلمي أساسه إثبات صفات الكمال للرب تعالى، ومباينته لخلقه، وتنزيهه عن العيوب، والنقائص والتمثيل، والتوحيد العملي أساسه تجريد القصد بالحب والخوف والرجاء والتوكل والاستعانة والاستغاثة والعبودية بالقلب واللسان والجوارح لله وحده[1]))

وهكذا تبين أن التأويل إذا سلط على نصوص التوحيد القولي والعلمي لزم تسليطه على نصوص التوحيد العملي، وذلك يؤدي إلى فساد التوحيد معرفة وقصداً.[2]

وعليه فإن أغاخان كان يعي ما يقول حين قال في فتواه الرديئة:"إن الحجاب يتعارض مع العقائد الإسماعيلية"

وهذاكله يوضح لك خطأ من يحاول قطع الصلة بين العقيدة وبين تأويل العبادات.

-ومن تأويلاتهم الباطلة الغريبة ما أولوا به قوله تعالى:﴿**والخيل والبغال والحمير**﴾ [سورة النحل : ٨] حيث قالوا: الخيل: الحجج، والبغال: النقباء، والحمير: الدعاة.[3]

ومن تأويلاتهم الفاسدة ما أولوا به قوله تعالى:﴿**يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين**﴾ [سورة الأنبياء :١٠٤] حيث قالوا: ((أي: نطوي ذكر الإمام الضال ودولته، كما طوى الغاصب الظالم ذكر أئمة الحق، ونعيد الأمر في كونه كلياً في بيت محمد ﷺ كما كان بدءً فيملك المسلمين بأسرهم كما ملكهم النبي ﷺ في زمانه[4]))

---

(١) ((الصواعق المرسلة)) ص٤٠٢-٤٠٣

(٢) انظر: نفس المصدر ص٤٠١

(٣) ((تأويل الدعائم)) ١٢٨/٢ هكذا دعاتهم حمير باعترافهم !

(٤) ((رسالة مباسم البشارات)) ص٢١٣

- قوله تعالى:﴿**إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون**﴾[سورة الصافات :١٧٢-١٧٣] قالوا: «أي: المنصور بألف لام التعريف، وهو الذي يغلب وينتقم ويهزم وينصر على الأعداء، وقوله ذلك من أكبر الشهادات بما قلنا[١]، والمراد بالجمع في قوله: ''المنصورون'' و''الغالبون'' واحد؛ إذ من عادة العرب أن تجمع في كلامها فتقول : هم والمراد واحد[٢]»

قلت: يقصد في هذا التأويل البارد أن المراد بالآية الحاكم الباطني؛ لأن اسمه المنصور فورد بصيغة الجمع والمراد واحد، وبطلانه واضح جلي والحمد لله .

أما ما أولوه من آيات المعاد وأحاديثه فمن الكثرة بحيث يفوق العد البشري، وأما سب الصحابة والنيل منهم-وخاصة الشيخين- فقد كان له نصيب وافر في تأويلاتهم كتأويلهم قوله تعالى:﴿**تبت يدا أبي لهب**﴾ [سورة اللهب :١] بأن أباكر وعمر هما يدا أبي لهب وأنهما كانا منافقين، وتأويلهم قوله تعالى:﴿**لئن أشركت ليحبطن عملك**﴾ [سورة الزمر :٦٥] بأن المراد النهي عن إشراك أبي بكر وعلي في الولاية، وأن الله أمره بإخلاص الولاية لعلي دون أبي بكر، وقال: لئن أشركت بينهما ليحبطن عملك.[٣]

ومن نافلة القول أن نقول: إن تأويلات الباطنية كلها باطلة وفاسدة لاتصلح للمناقشة العلمية على التفصيل لكننا نشير هنا إلى أوجه بطلانها إجمالاً :

١- إن هذا النوع الذي سلكه الباطنية في التأويل إلحاد في كتاب الله تعالى وقد قال عزوجل :﴿**إن الذين يلحدون في آياتنا لايخفون علينا**﴾ [سورة فصلت :٤٠] قال ابن عباس رضي الله عنهما:«هو أن يوضع الكلام في غير موضعه[٤]»

---

(١) يقصد قوله قبل هذا الكلام: إن المقصود بالآية الحاكم بأمر الله العبيدي .

(٢) «مباسم البشارات» ص٢٢٣ وانظر ص٢٢٦

(٣) انظر: «بغية المرتاد» ص٣٢٥،٣٣١-٣٣٢

(٤) «تفسير الطبري» ١٢٣/٢٤

قال السيوطي: ((فيه الرد على من تعاطى تفسير القرآن بما لايدل عليه جوهر اللفظ كما يفعله الباطنية والاتحادية وغلاة المتصوفة[1]))

٢- إن منهج التعمية الذي سلكوه في قضية الظاهر والباطن، وبنوا عليه التأويل باعتبار أن علم الباطن موكول إلى الإمام المعصوم، مردود بأن الحكيم لايجوز أن يخاطب الناس بخطاب ويريد به معنى لايفيده ذلك الخطاب؛ لأنه لايخلو إما أن يريد من المكلفين معرفة مراده بخطابه أولا، فإن أراد ذلك إما أن يبين لهم مراده بخطاب آخر أولا يبين، فإن بيّنه فلا يخلو إما أن تصح معرفة المراد بظاهر هذا الخطاب الجديد أولا تصح، فإن صحت بطل القول بأن لكل ظاهر باطناً، وترتب عليه أن يكون الخطاب الأول عبثاً؛ لأنه قد أمكن أن يعرف مراد المتكلم بهذا الخطاب الأخير، فلامعنى للخطاب الأول[2] ؛ إذ ما حصل به فهم المراد، وإذا لم تصح معرفة مراده بظاهر هذا الخطاب احتاج فهم المراد إلى خطاب آخر إلى ما لانهاية له .

٣- أنهم يقولون: إن الإمام إنما يصح الرجوع إليه لمعرفة الباطن لما علم من عصمته، فيقال لهم: بم علمتم عصمته ؟ فالعصمة مما لايعلم بالعقل؛ فإن العقل ليس فيه دلالة على عصمة من يدعونه إماماً، أضف إلى ذلك أنهم لايعتمدون على حجج العقول مع وجود الإمام المعصوم، وكذلك ليس في الكتاب ولا في السنة ولا الإجماع دلالة على عصمة من يسمونه إماماً، والواقع أيضاً ينفي القول بعصمة هؤلاء وقد ذكرنا بعض بلاويهم التي تنافي العصمة، وحتى لو فرض وجود هذه الدلالة في النصوص الشرعية لم يفدهم شيئاً ؛لأنهم لايعتمدون على الظواهر ولايرجعون إليها، وإنما يرجعون في جميع الأمور الاستدلالية إلى الإمام المعصوم-كذا زعموا-يقول ابن تيمية-في وصف هؤلاء-:

---

(١) ((الإكليل)) ص١٩٠ بيروت / دار الكتب العلمية .

(٢) يستثنى من ذلك ما كان من باب بيان المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق ونحوذلك؛ لأن مسائلها غير خاضعة لقضية الظاهر والباطن .

((وغلوا في الأئمة وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء، وأوجبوا الرجوع إليهم في جميع ما جاءت به الرسل، فلا يعرجون لا على القرآن، ولا على السنة، بل على قول من ظنوه معصوماً،وانتهى الأمر إلى الائتمام بإمام معدوم لاحقيقة له، فكانوا أضل من الخوارج؛ فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وإن غلطوا فيه، وهؤلاء لايرجعون إلى شيء بل إلى معدوم لاحقيقة له[1])) ونتيجة هذا ألا يصح الرجوع في معرفة عصمة الإمام إلا إليه، ولايصح الرجوع إليه في ذلك ولا في غيره من العلم إلا بعد العلم بعصمته، فيقف كل واحد من العِلْمين على الآخر، وهو الدور المحال.

٤- يقال لهم بماذا يعرف الإمام هذا المعنى الباطن الذي لاصلة له باللفظ أصلاً ؟ فإن قالوا: بظاهر الخطاب فذلك محال عند الجميع؛ لأن ظاهر الخطاب لايفيده، ولو عرف ذلك بظاهره لعرفه غيره، وبطل كونه معنى باطناً، وبطل قولهم: إن لكل ظاهر باطناً، وإن قالوا: يعرف ذلك إلهاماً وجب كون الخطاب عبثاً، إذ أمكن فهم المعنى المقصود من دونه، ولاحاجة للمخاطبة به، وبطل بالتالي كون الدين كاملاً.

٥- كثرة تناقضاتهم التي ذكرنا شيئاً منها سابقاً، ومنها: أنهم يقولون: إن لكل ظاهر باطناً، وأن الظاهر لايصح الاحتجاج به، ولا الاعتماد عليه، ومع ذلك إذا ظفروا بآية يتوهمون أن لهم في ظاهرها شبه متمسك لم يلبثوا أن يحتجوا بها، وينسوا مذهبهم أن الظاهر لاينبغي الاعتماد عليه، والاحتجاج به، فنجد القاضي النعمان يتعلق بقوله تعالى: ﴿وذروا ظاهرالإثم وباطنه﴾ [سورة الأنعام :١٢٠] لإثبات الظاهر والباطن على منهجهم.[2] ونسي أصل مذهبه في أن الظاهر لايعتمد عليه، وإن كان هذا النص لايدل بوجه على ما يرمون إليه في قضية الظاهر والباطن لكن لفظ ((ظاهر)) ولفظ ((باطن)) وردا فيه.

---

(١) ((الفرقان بين الحق والباطل)) ضمن المجموع ٢٠٩/١٣

(٢) انظر ((أساس التأويل)) ورقة١٣ صورة عن مخطوطة الظاهرية .

ولهم تناقضات أسوأ من هذا وذكرتُ غير ما مـرة أن التنـاقض الكثـيريزيد الجهـل، وعـدم وضوح المنهج.

٦-أن تأويلاتهم كشفت نواياهم الباطلة تجاه الإسلام وأهله، يقول أحـد الكتـاب المعاصرين: «وأبرز أخطاء التأويل ومخاطره يتمثل في محاولة تأويل العـذاب الأخـروي بأنـه عذاب معنوي،والهدف من ذلك-ولاريب- هو إشاعة الإباحية والجريمة، واتباع الشهوات فالقائلون بعدم كـون العـذاب الأخـروي حقيقـة إنما يعملـون بدهـائهم الخـاص لتسـريب الفلسفات الوجودية القديمة، والحديثة الداعية للقضاء على روح الأمم، وإفسـاد عقائدهـا، وهي أشد ما تكون في حاجة إليها، فمحاولة إبطال قضية العذاب والعقاب محاولة في حـد ذاتها لإبطال التكاليف الشرعية، والتزام العمل بها، وإذا بطلت التكاليف فعلاً وتركاً فقـد بطل الإسلام، وهل الإسلام إلا هذه التكاليف من الأوامر والنواهي[(١)] »

قلت: ولكن كيدهم-و لله الحمد- باء بالفشل الذريع حيـث كـان جنـد الإسـلام من أهل العلم والإيمان-وما زالـوا-بالمرصـاد لجميـع الأفكـار الهدامـة الـتي تنـاقض العقيـدة الإسلامية كما كان جنده من الأبطال الفرسان من أهل السيف والسـنان بالمرصـاد لكـل عدو مغرور يتعدى حدوده، ويحاول النيل من حمى الإسلام .

---

(١) انور الجندي :«الإسلام والدعوات الهدامة» ص٧٦

المبحث الخامس

العلاقة بين الباطنية والرافضة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة .

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة .

لعله قد بان من خلال ما تقدم معنا من دراسة حول تاريخ وعقائد الروافض والفرق الباطنية أوجه التقارب بين الفرقتين من جميع النواحي، وفي هذا المبحث سوف نقوم بحصر هذه الأوجه في موضع واحد لتتبين بصورة أوضح، وفي بيان هذا التقارب ما يفسر السبب الموضوعي لإدراج الفرقتين تحت باب واحد في هذه الرسالة.

المطلب الأول : العلاقة التاريخية بين الباطنية والرافضة :

لقد تقدم أن ذكرنا أنه في فترة حرجة من التاريخ الإسلامي ظهر عبد الله بن سبإ -مضرم نار الفتنة، ومنظم حركة الخارجين على الخلافة الراشدة منذ أيام عثمان ﷺ - الذي اتفق الطبري السني السلفي ت٣١٠هـ والنوبختي الرافضي ت٣١٠هـ على أنه كان يهودياً فأسلم ليكيد للإسلام من الداخل ويبث الفتنة بين المسلمين.[1]

وكان السبب في حقد ابن سبإ على عثمان ﷺ هو أنه كان يأمل حين قدومه إلى المدينة في إكرام الخليفة له، وإعطائه بعض الوظائف، فلما لم يحصل له ما أراد أخذ يتصل بالناقمين عليه وينكر على عثمان ﷺ إدارته علناً، وبلغه خبره أخيراً فقال ﷺ : من هذا اليهودي الذي أتحمل منه هذا ؟ وأمر بنفيه من المدينة ثم ذهب إلى مصروصارمن المشاغبين العاملين ضد الخليفة[2] ، ((ومن ابن سبإ هذا تشعبت أصناف الغلاة في الإسلام من الرافضة والباطنية وغيرهم، وفشا أمر التشيع بين الناس هنا وهناك، وأخذت طوائف منهم تتأول نصوص الدين وتخرجه عن أصوله فزعمت أن الطاعة في الدين ليست في الحقيقة هي أداء الفرائض،وإنما هي طاعة الإمام المعصوم، ثم تدرج أتباع هذه الأفكار إلى هدفهم الأساسي وهو إنكار البعث، وسقوط التكاليف والقول بالحلول والتناسخ، ثم حدث مذهب الباطنية في الكوفةوالعراق،وهما آنئذ أكبرخلايا التشيع في بلاد الإسلام[3])) وبذا نستطيع أن نقول إن الفرقتين من الناحية التاريخية ترجعان إلى جذور الفكر السبئي المستقى من مذهب اليهود في التأويل ، ذلك التأويل الذي تحدث عنه ابن القيم فقال: ((فإذا عادوا- يعني اليهود-الرسول وجحدوا نبوته وكذبوه وقاتلوه فهم إلى أن يجحدوا نعته، وصفته ويكتموا ذلك، ويزيلوه عن مواضعه، ويتأولوه على غير تأويله أقرب بكثير، وهكذا

---

(١) انظر :((تاريخ الطبري)) ٤/٣٤٠ و((فرق الشيعة)) ص٢٧

(٢) انظر :صبحي ((مباحث في علم الكلام)) ص٤٠عن المؤرخ الفارسي ميرخواند في كتابه ((روضة الصفاء))

(٣) الجليند : ((الإمام ابن تيمية...)) ص٩٦

فعلوا[1] » يقول أحبار اليهود: «إن كل تشبيه ورد في التوراة يجب تأويله، وأن في التوراة معنى حرفياً، ومعنى آخر مجازياً، يجب توكيل معرفته لأهل التأويل[2] » وقالوا: «هؤلاء الذين لايريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم أيضاً ملحدون[3] » ومن أمثلة تأويلاتهم لنصوص التوراة ما جاء في ((الكتاب المقدس)) : ((أقيم لهم نبياً من إخوتهم مثلك أجعل كلامي في فمه ويقول لهم ما آمره به والذي لايقبل قول ذلك النبي الذي يتكلم باسمي أنا أنتقم منه ومن سبطه))[4] نقله الإمام ابن القيم مع التعليق عليه بأنه بشارة صريحة بالنبي محمد ﷺ لاتحتمل غيره؛ لأنها بشرت بنبي من إخوة بني إسرائيل، وإخوة بني إسرائيل هم بنو إسماعيل، لكن اليهود أبوا ذلك فأولوا هذا النص الصريح بتأويلات فاسدة فقالوا: إما أن يكون المراد به شمويل النبي، وإما أن يكون نبياً يبعثه الله في آخر الزمان يقيم به ملك اليهود، وإما أنه على حذف إداة الاستفهام، والتقدير: أأقيم، فهو استفهام إنكاري، أي: لاأفعل هذا.[5]

وباستعادة الحقيقة التاريخية التي سبقت معنا نجد أن الإسماعيلية-أقدم فرقة باطنية مستقلة- قد وافقوا الرافضة في إمامة خمسة من أولاد فاطمة رضي الله عنها، وافترقوا عنهم بعد إمامة السادس، فعند الإمامية سابع الأئمة هو موسى بن جعفر الصادق إلى تمام اثني عشر إماماً، وعند الإسماعيلية الباطنية السابع هو إسماعيل بن جعفرثم ولده ابتداء من محمد بن إسماعيل وعقبه إلى يوم الناس هذا.[6]

---

(١) ((هداية الحيارى)) ص٤٩-٥٠/ المدينة/ طبعة الجامعة الإسلامية .

(٢) محمد يوسف :((بين الدين والفلسفة)) ص١٤/ القاهرة/١٩٦٨م

(٣) نفس المصدر ص١١٨

(٤) سفر تثنية/ الإصحاح ١٨/ عدد : ١٨-١٩

(٥) ((هداية الحيارى)) ص٥١-٥٢

(٦) انظر: ((الحركات الباطنية)) ص٥٦

وبهذا يتبين لك أن الرافضة والباطنية تتفقان من الوجهة التاريخية في الجذور السبئية اليهودية، وفي الانتساب إلى الأئمة حتى جعفر بن محمد فافترقتا، ولهذا نجد بعض الكتاب حتى من الباطنية يصنفون الفرق الباطنية مع الشيعة، فيقول أحدهم -مثلاً- : «والملاحظ أنه لم يبق من جميع فرق الشيعة حتى الآن إلا الإمامية الجعفرية الاثني عشرية، والزيدية، والإسماعيلية والأغاخانية، والبهرة، والنصيرية، والدرزية، المتفرعة عن الإسماعيلية[1]» ومع هذا لاينبغي أن يغيب عن البال أن هذا الانتساب إلى التشيع كثيراً ماكان يمثل مجرد التظاهروإعلان ما يخالف الحقيقة تستراً، قال ابن تيمية: «وأما قرامطة البحرين أبو سعيد الجنّابي[2] وأصحابه فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح؛ ولهذا قتلوا الحجاج وألقوهم في بئر زمزم وأخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم مدة، بخلاف العبيديين فإنهم كانوا يتظاهرون بالإسلام ويقولون إنهم شيعة، فالظاهر عنهم الرفض، لكن كان باطنهم الإلحاد والزندقة[3]» وقال:«ولهذا وصَّت الملاحدة-مثل القرامطة الذين كانوا بالبحرين وهم من أكفر الخلق، ومثل قرامطة المغرب ومصر وهم كانوا يستترون بالتشيع- أوصوا بأن يدخلوا على المسلمين من باب التشيع[4]»

(١) «الحركات الباطنية» ص٥٦

(٢) اسمه الحسن بن بهرام، ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦هـ ومات سنة ٣٠١هـ انظر حوادث السنتين في «الكامل»

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٢٧٩-٢٨٠ وانظرص٥٠٤

(٤) «الفرقان بين الحق والباطل» ضمن المجموع ٢٠٩/١٣

المطلب الثاني : العلاقة العقدية والمنهجية بين الباطنية والرافضة:

إن أصول مذهب الباطنية والرافضة الإمامية الاثني عشرية مختلطة بعضها ببعض في أكثر المسائل ولذلك قيل:«الإمامية دهليزالباطنية؛ لأن الكل دخلوا في الشيعة من جهتهم وكلهم يدعون التشيع ويغلون في الدين[١]»

إن الفرقتين متفقتان في أغلب الأصول مع وجود بعض الاختلافات العقدية والمنهجية في بعض التفاصيل، وفيما يلي حصر وجيز لأوجه الاتفاق، ونقاط الاختلاف:

١-**قضية الإمامة:** اتفق الرافضة والباطنية على القول بوجوب الإمام المعصوم الذي يكون من أولاد علي بن أبي طالب، فالباطنية يأخذون بتصورات الرافضة حول الإمامة، ولافرق بينهما إلا في تعيين بعض أسماء آل البيت الذين يوالونهم، وفي بعض الممارسات المعبرة عن هذا المعتقد.

ويقول أحدهم :«إن الاثني عشرية والإسماعيلية وإن اختلفوا من جهات فإنهم يلتقون في المحافظة على شعائرهم وخاصة في تدريس علوم آل البيت وحمل الناس عليها[٢]» ومع اتفاقهم على القول بالإمام المعصوم فقد اختلفوا في التفاصيل -كما أسلفت- فيرى الإمامية الرافضة أن الإمام يجب أن يكون معصوماً من أول العمر إلى آخره، لايجوز عليه ارتكاب الذنوب، والسهو والنسيان،مطلقاً، في حين يرى الباطنية أن العصمة واجبة في حقهم ولكن لايشترط فيها أن تكون مطلقة، ولا من أول العمر إلى آخره، ويجوز أن يقع الإمام في السهو والنسيان[٣]،ويرجع بعض الباحثين هذا الاختلاف إلى وقت مبكر أي: منذ نشأة الإسماعيلية حيث ذكرأن إسماعيل الولد الأكبر لجعفر

---

(١) الديلمي: المصدر السابق ص٢

(٢) محمد جواد مغنية :«الشيعة في الميزان» ص١٦٣

(٣) انظر: علي الجيلاني :«توفيق التطبيق» ص٥٣ والتعليقات عليه ص١٩٨

الصادق قد عزله أبوه عن ولاية عهده بسبب أنه شرب خمراً، وعين ابنه الثاني موسى خليفة شرعياً من بعده.

من هنا رفضه الإمامية الاثني عشرية لأنه ارتكب ذنباً، والإمام عندهم يجب أن يكون معصوماً على وجه الإطلاق، أما الفرقة المساندة لإسماعيل -والتي عرفت فيما بعد بالإسماعيلية- فلم يسلموا بنزع الإمامة من إسماعيل، واعتقدوا أن شرب الخمر لايفسد عصمته ولايطعن في إمامته.(1)

وهناك خلاف جوهري آخر بين الاثني عشرية من الرافضة وبين الإسماعيلية من الباطنية في مسألة الإمامة، فبينما يقول الرافضة: إن إمامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري اختفى في سرداب في مدينة سامراء (شمال بغداد) منذ سنة ٢٦٠هـ وأنه لايزال حياً، وسيرجع ليملأ الأرض عدلاً،نجد الباطنية تذهب إلى أن الإمام هو حجة الله على خلقه فلا يمكن أن يغيب عن الوجود لحظة، وإلا لماد الكون وتبدَّد .

٢-**موضوع الصحابة** : من المسلم به أن موقف الرافضة والباطنية من أصحاب رسول الله ﷺ موقف واحد، فيعتقدون ردتهم بعد وفاة الرسولﷺ إلا قليلاً منهم، ويتعبدون بسبهم والنيل من مقاماتهم باعتبارهم مغتصبين لحق علي بن أبي طالب في الولاية، هذا ما أعلنوه، وما أبطنوه أدهى وأمر، فإنه الزندقة المحضة .

٣-**موضوع التقية والكتمان** : اتفقت الفرقتان على أن التقية وإخفاء ما يعتقدون أصل من أصول الدين، ولا خلاف بينهم في ذلك، وإن كانت الباطنية أشد مبالغة في التمسك بهذا الأصل، يقول مصطفى غالب: ((إن الحركة الإسماعيلية...كانت في بادئ

---

(١) انظر: ((قصة الحضارة)) ٢٢١/١٣و((دائرة المعارف الإسلامية)) ١٨٧/٢مادة"إسماعيلية" و((العقيدة والشريعة)) ص٢١٥

الأمر تدل على إحدى الفرق الشيعية المعتدلة، ثم صارت مع مرور الزمن تهدف إلى تكوين مجتمع إسماعيلي قوي عماده التقية والتخفي [1]»

والتقية عند الطائفتين هي النفاق بعينه، وأما الباطنية فقد اتخذوها مطية لاختراق صفوف جميع الفرق الإسلامية وإفسادها من الداخل: «فمن وجدوه شيعياً يظهرون عنده دينهم ومذهبهم ويشتمون الأمة لظلمهم علياً وأولاده -كذا زعموا- وقتل الحسين، ويظهرون التبرأ من بني أمية وبني العباس...ومن وجدوه مجوسياً فيظهرون عنده تعظيم السبت، وشتم النصارى والمسلمين جميعاً...ومن وجدوه نصرانياً يظهرون عنده الطعن على اليهود والمسلمين جميعاً، وأن القول بالأب والابن وروح القدس حق، ويعظمون الصليب عندهم، ومن وجدوه فيلسوفاً فهو منهم وقد وصل الحبيب إلى المحبوب.. [2]»

ومن مظاهر تقيتهم وتكتمهم تلك العهود والمواثيق التي يأخذونها على من يريد الدخول في دينهم، وفيما يلي نص نسخة القسم الذي يلقنونه طالب الانخراط في سلك الباطنية: بعد الأقسام المغلظة والأيمان الغموس يقول الطالب: «إنني طالب راغب في المذهب الإسماعيلي من خالص اعتقادي، وصميم فؤادي اعتقاداً لايشوب باطنه الدنس ولاالشك ولا الريب، ولا الشبهة في الإيمان، وليس لي قصد في هذه الرغبة إلا تحقيق أمر الدين... والدخول مع الفرقة الناجية من الطغيان والفساد، ومعرفة مولانا صاحب الوقت وإمام الزمان، وإنني إذا فهمت أمراً، وعرفت سراً أكتمه وأخفيه عمن لا يعتقد بمعتقدي، ولاأظهره لأحد من الخلائق، لا بقول ولا بنية، ولابإشارة، ولاعبارة، ولاتكتبه يداي، ولا

---

(١) «الحركات الباطنية» ص٦٨

(٢) الديلمي: المصدر السابق ص١٥-١٦

ينطق به لساني، وإن أضمرت خلاف ما أنطق به أوكنيت أو تخليت أو تفكرت أو توهمت أكون كافراً با لله وبرسله وأوليائه وملائكته وكتبه...[1]»

ويبدو أن سبب اتخاذ التقية من المبادئ الأساسية عند الرافضة وعند الباطنية يعود إلى الروايات الملفقة المعزوّة إلى جعفر الصادق-وهو إمام مشترك بينهم- بأنه قال: «التقية ديني ودين آبائي وأجدادي، ومن لاتقية له لادين له[2]»

وهذا منهج يدل على فساد دينهم وبطلانه؛ فإن الحق أحق أن يتبع، وكيف يتبع إذا لم يظهر ويعلن؟ وهو منهج مناقض للكتاب والسنة، قال تعالى: **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم ا لله ويلعنهم اللاعنون﴾** [سورة البقرة :١٥٩] وقال ﷺ :**«بلغوا عني ولو آية[3]»**

٤-ادعاء علم اختصوا به دون غيرهم:

تزعم الفرقتان أن هناك علماً باطنياً خص النبي ﷺ علي بن أبي طالب به، وتوارثه الأئمة من أحفاد علي ﷺ ، يقول الباطني مصطفى غالب :«والمذاهب الباطنية اعتمدت في أصولها المذهبية الشيعية، والتقت مع الشيعة في أكثر من نقطة وأبعد من غاية، وأبرز أوجه التلاقي عند الباطنية والشيعة قضية الإمامة، وضرورة وجود الإمام المنحدر من صلب علي ابن أبي طالب صاحب الحق الشرعي في الإمامة،والخلافة بعد رسول ا لله ﷺ ..وأن حفدة النبي أحق الناس بأن يعرفوا رسالة جدهم، فهم وحدهم ورثة علم النبي خصهم به ليكونوا حجة على المسلمين من بعده[4]»

---

(١) الطيبي :«الدستور ودعوة المؤمنين للحضور» ص٥٤ ضمن أربع رسائل إسماعيلية/ ت: عارف تامر، وانظر الديلمي : المصدر السابق ص٢٧

(٢) «مطالع الشموس في معرفة النفوس» ص٥٦ضمن أربع رسائل إسماعيلية، وتقدم ذكر اعتماد الرافضة على هذه الرواية.

(٣) صحيح الإسناد وتقدم تخريجه ص ٣١١

(٤) «الحركات الباطنية» ص٤٩

ووصف شيخ الإسلام ابن تيمية طوائف الرافضة -على اختلاف توجهاتهم- فذكر أن هناك أمراً تجمعهم منها:

١-الطعن في خيار الأمة، وفيما عليه السلف من أهل السنة .

٢-الطعن في أصول الدين وقواعد الملة .

٣-تحريف القرآن وادعاؤهم أن هناك باطناً امتازوا به واختصوا به عمن سواهم[١]

هذا: ومن السخف القول بأن النبي ﷺ خص حفدته بالإسلام؛ليكونوا حجة على المسلمين بعده، بعد أن صرح علي ﷺ بأن النبي ﷺ ما خصه بشيء.[٢]

٥-**التأويل الباطني**: من الأصول العقدية والمنهجية التي أجمعت عليها طوائف الرافضة والباطنية القول بأن لكل ظاهر باطناً، وأن هذا الباطن علمه إلى الإمام، ثم تذرعوا بذلك إلى إخضاع نصوص الشرع لأهوائهم عن طريق التأويل الباطني.

تلك أصول عقدية خمسة اتفق عليها الرافضة والباطنية إلى جانب قضايا أخرى اتفقوا عليها، إلا أنها بتأملها ظهر أنها ترجع إلى ما ذكرت.

وجملة القول : أن الرافضة والباطنية وجهان لعملة واحدة .

---

(١) انظر ((مجموع الفتاوى)) ٤/١٠٣-١٠٤

(٢) تقدم حديث أبي جحيفة بذلك ص ٢٨٤-٢٨٥

الباب الثالث

جناية تأويلات الفلاسفة والصوفية على العقيدة

وفيه فصلان :

الفصل الأول : في جناية تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة .

الفصل الثاني : في جناية تأويلات الصوفية على العقيدة .

الفصل الأول

في جناية تأويلات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام على العقيدة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول : نشأة''الفلسفة الإسلامية''وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام .

المبحث الثاني : نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام .

المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم .

المبحث الرابع : نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها .

المبحث الأول

نشأة''الفلسفة الإسلامية'' وبيان بطلان نسبتها إلى الإسلام

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها .

المطلب الثاني : بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية .

المطلب الثالث : نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية .

المطلب الرابع : بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام .

المطلب الأول

تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً، وبيان تقسيماتها :

لفظ ((فلسفة)) مشتق من اليونانية، وأصله : فيلا-سوفيا-ومعناه: محبة الحكمة . وفيلا، أوفيلو معناها : محب، وسوفيا معناها : الحكمة، وعليه يكون معنى ((فيلسوف)) : محب الحكمة.[1]

واصطلاحاً: قالوا :((الفلسفة : العلم بحقائق الأشياء[2])) وعرفها الجرجاني فقال : ((الفلسفة: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق ﷺ في قوله :((تخلقوا بأخلاق الله)) أي : تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد عن الجسمانيات[3])) ويبدو أن هذا الحد يصدق على نوع خاص من الفلسفة سيأتي الحديث عنه، وهو ما يعرف عندهم ب((الحكمة الإشراقية)) ويظهر من خلال النظر في تعريفات الكتّاب المتفلسفة أن الفلسفة ليس لها حد جامع مانع مصون من الإسهاب، بل وجدنا أن تعريفها الاصطلاحي جاء -في جميع المراجع التي أمكنني الوقوف عليها- متمثلاً في ذكر خصائصها، وأوصافها، وأقسامها، ونحو ذلك، وهو ما عرف عندهم بالحد عن طريق الرسم الناقص،[4] ومن أوجز التعريفات التي وقفت عليها ذاك الذي وصف الفلسفة بأنها:

---

(١) انظر الشهرستاني : المصدر السابق ٥٨/٢، وابن تيمية : ((منهاج السنة)) ٣٥٩/١، وابن خلدون : ((المقدمة)) ٦٧١/٢، ورابوبرت : ((مبادئ الفلسفة)) ص١٩ /بيروت/١٩٧٩م / ترجمة : أحمد أمين، ومحمد لطفي جمعة : ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص٢٤٨ /بيروت/المكتبة العلمية ، ونديم الجسر : ((قصة الإيمان)) ص١١١/ بيروت/المكتب الإسلامي/ط٣/١٣٨٩هـ ، وجميل صليبا :((المعجم الفلسفي)) ١٦٠/٢ بيروت/دار الكتاب اللبناني/١٩٨٢م .

(٢) جميل صليبا : نفس المصدر .

(٣) ((التعريفات)) ص١٦٩، والحديث المذكور لم أقف عليه بعد بحث ، ووقفت على قول الشيخ الألباني : ((لانعرف له أصلاً في شيء من كتب السنة)) تخريج العقيدة الطحاوية ص١٢٣/ المكتب الإسلامي/ط٥

(٤) من صوره : التعريف بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة. انظر ((التعريفات)) ص١١١

«دراسة المبادئ الأولى للوجود والفكر، دراسة موضوعية تنشد الحق، وتهتدي بمنطق العقل [1]» إلا أنه أقرب إلى المنهج المرسوم منه إلى تحديد علم قائم بذاته، له فروعه المختلفة، وأقسامه المتعددة، كما أن وصف الدراسة الفلسفية بأنها موضوعية فيه نظر.

وأحسن منه ذاك الذي يقول: «البحث عن العلل والمبادئ الأولى للموجودات، وإدراك الحقائق الثابتة للأشياء بقدر الطاقة البشرية [2]» غير أنه تعريف للعمل الذي يقوم به المتفلسف، وليس تعريفاً لعلم قائم بذاته، فكأنه تعريف للتفلسف، لا للفلسفة.

وأما تقسيمات الفلسفة وتفريعاته فقد تعددت فيها عبارات ذوي العناية بهذا الجانب، وذلك أن الفلسفة كانت عند القدماء مشتملة على جميع العلوم، ومع أن العلوم قد استقلت عن الفلسفة واحداً بعد واحد، فإن كثيراً من المتأخرين ما انفك يطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية، فجاءت تقسيماتهم وتفريعاتهم حاوية جميع المعارف، مشتملة على جميع المباحث.

قسمها الشهرستاني إلى ثلاثة أقسام:

١- علم ما ٢- علم كيف ٣- علم كم.

فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي، والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي. [3]

وسلك غيره مسلكاً آخر فقال: «ونحن نقسم مسائلها إلى ثلاثة أنواع...:
١- مسألة الوحدة، أعني علة العلل القادرة على كل شيء، الخالقة لكل شيء، مفيضة الحياة على العالم، وهذا القسم يسمى ما بعد الطبيعة، أوما وراء المادة.

---

(١) «الموسوعة العربية الميسرة» ٢/١٣١٠/بيروت/ دار إحياء التراث العربي

(٢) محمد خليل هراس: «شرح القصيدة النونية» ١/١٤٥

(٣) انظر «الملل والنحل» ٢/٥٨-٥٩

٢- مسألة الكثرة، أعني مظاهر هذا العالم المتنوعة، وهذا النوع يسمى الفلسفة الطبيعية.

٣- مسألة أفراد المخلوقات التي أهمها الإنسان، ويشمل هذا النوع ما يأتي:

- علم النفس، أي: علم الحياة العقلية للإنسان ويبحث فيه :

أ- الطرق التي يتبعها العقل للوصول إلى نتيجة صحيحة، وهذا يسمى المنطق، وغايته: ترقية فكرة الحق .

ب-في العاطفة، وهذا هو علم الجمال، وغايته ترقية فكرة الجمال .

ج- في الرغبة أو الميل، وهذا موضوع علم الأخلاق، وهو يدور حول فكرة الخير... ولماكان سلوك الإنسان قد نظم ببيان ما يجب وما لايجب قصداً للوصول إلى الخير...كان لنا من ذلك فلسفة تسمى ((فلسفة القانون)) وهناك مسائل تدور حول البحث في علاقة الأشخاص بعضهم ببعض تُكَوِّن علماً خاصاً يسمى ((علم الاجتماع)) وهذا يشمل أيضاً ((فلسفة التاريخ)) فموضوعات الفلسفة إذاً ما يأتي: ١- فلسفة ما بعد الطبيعة ٢- فلسفة الطبيعة ٣- علم النفس ٤- المنطق ٥- علم الجمال ٦- علم الأخلاق ٧- فلسفة القانون ٨- علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ.[(١)]))

وقسمها بعضهم إلى قسمين : ١- نظري ٢- وعملي، وأما النظري فينقسم إلى العلم الإلهي، وهو العلم الأعلى، والعلم الرياضي، وهو العلم الأوسط، والعلم الطبيعي، وهو العلم الأسفل.

وأما العملي فينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً، أولها: سياسة الرجل نفسه، ويسمى بعلم الأخلاق، وثانيها: سياسة الرجل أهله، ويسمى بتدبير المنزل، وثالثها: سياسة المدينة والأمة والملك.[(٢)]

---

(١) ((مبادئ الفلسفة)) ص١٩-٢١

(٢) انظر صليبا : المصدر السابق ٢/١٦٠

بتأمل ما سبق يظهر لنا ما يلي :

١- أن هؤلاء – مع تعدد عباراتهم- متفقون على أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي التي لخصها الشهرستاني بقوله:((علم ما)) و((علم كيف)) و((علم كم)) .

٢- أن تعبيراتهم حول الفلسفة تتضمن عقائد ومناحي سلوكية فاسدة، كالفلسفة الإشراقية التي مؤداها أن النبوة كسبية،وكنظرية الفيض الوثيقة الصلة بوحدة الوجود، وسيأتي بيانهما لاحقاً إن شاء الله[1] .

٣- كما يظهر للمتأمل اغترارهم بالمنطق، وأنه سبيل العقل للوصول إلى النتائج الصحيحة.

٤- أن الفلاسفة لوحصروا مجال بحثهم في العلوم الطبيعية والرياضية لبقيت ثمار بحوثهم مفيدة في إصلاح الحياة المادية، ودفعها نحو التقدم والرقي، ولبقيت أخطاؤهم أقل، لكنهم أدخلوا فيها ((الإلهيات)) أو((ما رواء الطبيعة)) فأتت أخطاؤهم في هذا الباب شنيعة، وجهلهم مركباً،وضررهم متعدياً،ذلك لأن الذين جربواخبرة هؤلاء الفلاسفة في الطبيعيات والرياضيات، وجدوا أكثر مقولاتهم وتجاربهم مطابقة للواقع فأنتج ذلك لديهم ثقة متزايدة في كل شيء، فأخذوا بمقالاتهم في الإلهيات بما فيها من مغالطات معتقدين أن هؤلاء ميزانهم هو المعيار الحق، والقسطاس المستقيم الذي لايخطئ فوقعوا في ضلالات خطيرة لانجاة منها إلا بالرجوع الفوري، والأوبة الصادقة إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفهمهما كما فهمهما السلف الصالح، والعمل بهما كما عملوا.

هذا ما يتعلق بالفلسفة تعريفاً وتقسيماً، وأما ما عرف فيما بعد بالفلسفة الإسلامية فهو ما سننظر فيه فيما يأتي :

---

(١) انظر الحكمة الإشراقية ص ٥١٨-٥١٩، ونظرية الفيض ص٥٢١

المطلب الثاني

بيان مقصودهم بالفلسفة الإسلامية :

لم يكن سلف هذه الأمة ليعتزوا بشيء اعتزازهم بدين الإسلام، كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، و لم يكونوا يبحثون عن شيء اسمه ((الفلسفة)) ؛ لأنهم كانوا في غنى عنها، حتى إذا تضافرت عوامل شتى أدت إلى دخول الفلسفة بفروعها المتنوعة، وأنواعها المتفرعة إلى ديار المسلمين[1]، وامتزجت مباحثها بالعلوم الإسلامية، فتكون من ذلك خليط ليس إسلاماً صافياً، وليس فلسفة خالصة، وذلكم الكائن الناشئ المشكل من المتناقضات هو ما عرف ب''الفلسفة الإسلامية'' .

يقول أحد الباحثين :((بات من الواضح أن للفلسفة الإسلامية جانبين: الجانب اليوناني في الفلسفة الأرسطية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة[2] التي نقلت إلى العربية،والجانب الإسلامي، ونقصد به جملة الأنظار الفلسفية التي كان منطلقها بادئ ذي بدء إفادة المسلمين على اختلاف مواقفهم من القرآن والسنة، ثم ما تساقط إليهم بعد ذلك من أقيسة وآراء أجنبية التحمت في الأغلب بتلك الأنظار الفلسفية[3])) ويقول غيره: ((فلاسفة الإسلام هم : الكندي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم من المفكرين الإسلاميين الذين مزجوا بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي[4]))

ويتضح من هذا النص والذي قبله أن عملية المزج بين الفلسفة اليونانية والإسلام أنتجت فلسفة، كما أنتجت فلاسفة.

---

(١) سوف أذكر هذه العوامل عند الحديث عن نشأة ''الفلسفة الإسلامية''

(٢) انظر تعريفها ص ٤٠٨

(٣) د. على الشابي :((في علم الكلام والفلسفة)) ص٩

(٤) أبو عمران وجلول البدوي : في تعليقهما على ((فصل المقال)) لابن رشد ص٣٩

ونجد غير هؤلاء ينسب التسمية إلى أن هـذا الفكـر نشـأ في ديـار الإسـلام فنسـب إليه، فيقول: «إلا أن هذا الفكر نشأ وشب في كنف الإسلام وترعرع في رحابه وعاش في جو تعاليمه، وفي أحضان حضارته، وأسـهم فيـه المفكـرون المسـلمون فصحـت نسـبته إلى الإسلام لذلك[1]»

أما المتأثرون بهذا المنهج الخليط فسموا فلاسفة إسلاميين-عند البعض-لأنهم درسوا الإسلام دراسة فلسفية، ويقول أبوزهرة-عن المعتزلة- :«إن هؤلاء يعـدون فلاسـفة الإسلام حقاً؛ لأنهم درسـوا العقـائد الإسـلامية دراسـة عقليـة مقيديـن أنفسـهم بالحقـائق الإسلامية غير منطلقين في غيرظلها، فهم يفهمون نصوص القرآن في العقائد فهماً فلسـفياً، ويغوصون في فهم الحقائق التي تدل عليها،غيرخالعين للشـريعة،ولامتحللـين مـن النصـوص[2]» ويقرب من هذه ا ظـرة نظـرة العديـد مـن البـاحثين العقلانيـين إلى المتكلمـين حيـث اعتبروهم فلاسفة الإسـلام، يقـول أحدهـم :«ومـن ينعـم[3] النظـر في كتـب العـرب الـتي جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص فلسفة عربية إسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها، مغايرة في مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم، والمعمول بها بـين أهل الرأي، وهذه الفلسفة العربية الإسلامية الخاصة ظاهرةآثارها بجلاء في مذاهب الفرق : المعتزلة، والقدرية[4] والجبرية والصفاتيـة، والباطنيـة، والأشـعرية وفي علـوم الكـلام» وهـل يسمى هذا المزيج فلسفة عربية أو إسلامية فيقـول: «وقـد اختلـف النـاس في أي الوصفـين أفضل: الفلسفة العربية، أو الفلسفة الإسلامية؟ ولكل من منتحلـي أحـد الوصفـين حجـج وقرائن، أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية؛ لأن أبحاثنا في الكندي والفارابي دلـت

---

(١) عبد الرحمن المراكبي :«قضية التأويل في الفكر الإسلامي» ص٨

(٢) «تاريخ المذاهب الإسلامية» ١/١٥٩

(٣) أنعم النظر في الأمر: أطال الفكرة فيه. «المعجم الوسيط» مادة [ن ع م]

(٤) المعتزلة هم : القدرية النفاة، والجهمية هم : القدرية المجبرة . انظر ما تقدم في ص ١٧٠ ، ٢١٠

على أن الفضل في انتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين، وهم من سلالة فارسية أي : من شعب آري من هنود أروبا، وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فما هي بالغريبة عن الإسلام بوصف كونه بمجموعة عقائد وجدانية، وقواعد عقلية، وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية[1] » هذا ما قرره في هذا الموضع غير أننا نجده في مكان آخر يوسّع من نطاق هذه الفلسفة ويزج في حظيرتها اليهود والنصارى والملحدين، ويطلق على الجميع فلاسفة إسلاميين، حيث قال.«على أننا لانعتبر الإسلام في تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة وحسب، بل نعتبره مدينة كاملة شاملة، حافلة بكل معاني الحياة العقلية، والثقافة الأدبية، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الإسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا في كنف المدنية الإسلامية حكماء إسلاميين بحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة[2] »

ذلك إذاً مقصد دارسي الفلسفة المعاصرين بالفلسفة الإسلامية، ويتلخص من ذلك:

١-أنهم كلهم اتفقوا على أن ما سمي بالفلسفة الإسلامية لايعبر عن إسلام خالص، ولاعن فلسفة محضة، وإنما هو خليط من الفكر الأجنبي صيغ صياغة إسلامية، أو ألبس ثوب الإسلام.

٢- ثم تفرقت كلمتهم وتعددت أفكارهم في تحديد السبب المبرر لتسمية هذا الفكر بالفلسفة الإسلامية، وهؤلاء المفكرين بفلاسفة الإسلام:

- فمن قائل: إن هذا الفكر نشأ في ديار الإسلام وكنفه فنسب إليه .

- ومن قائل : إن الإسلام مجموعة عقائد وجدانية، وقواعد عقلية، وأنظمة اجتماعية، ومبادئ مدنية، والفلسفة كذلك فصحت النسبة .

---

(١) محمد لطفي :«تاريخ فلاسفة الإسلام» ص١٥٨-١٥٩

(٢) نفس المصدر/ المقدمة ص و

- ومن قائل : السبب في تسمية هؤلاء المفكرين بفلاسفة الإسلام يعود إلى ما قاموا به من عملية المزج بين الدين الإسلامي والفلسفة .

- ومن قائل: إن فلاسفة الإسلام تعييناً هم المعتزلة، ومعهم غيرهم من فرق الكلام

-ومن قائل: إن كل مشتغل بالفلسفة في ديار المسلمين سمي فيلسوفاً إسلامياً، وإن كان يهودياً، أو نصرانياً، أو ملحداً ''حرًّا '' في تفكيره !

٣- نلاحظ أيضاً أن أحداً من هؤلاء الباحثين لم يجرؤ -مع ما أتوا من الأغاليط، والاضطرابات في التصور، وفقدان للمنهجية- على إدراج أهل الحديث في زمرة الفلاسفة وهذه نقطة لا ينبغي أن تغيب أهميتها عن البال، ولنا عود إليها-بإذن الله -بعد سطور .

المطلب الثالث : نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية :

بعد أن حددنا مقصود القوم بالفلسفة العامة، وبالفلسفة الإسلامية ننتقل إلى ذكر نشأة هذا الخليط: متى كانت ؟ وعلى يد من ؟ وبأي عوامل ؟

لقد أسلفنا آنفاً أن السلف الصالح ماكانوا ممن يتطلعون إلى منابع أخرى أو مصادر غير المصدر الذي تلقوه من لدن نبي هذه الأمة ﷺ وكانوا ينظرون إلى أي منبع غير الكتاب والسنة على أنه خروج عن جادة الطريق، وكانوا أبعد الناس عن الفلسفة لدرجة أن دارسي الفلسفة اعترفوا بهذه الحقيقة ضمناً، فلم ينسبوا إليهم شيئاً من الفكر الأجنبي . ولما فتحت أرض فارس ودخلها المسلمون وجدوا فيها كتباً كثيرة، فكتب سعد بن أبي وقاص ﷺ إلى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ يستأذنه في نقل تلك الكتب إلى المسلمين، فكتب إليه عمر ﷺ أن«اطرحوها في الماء، فإن يكن فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن تكن ضلالاً فقد كفانا الله» فطرحوها في الماء أو في النار.[(١)]

وهذا الموقف من عمر ﷺ يمثل تطبيقاً لدرس عملي تلقاه عن المصطفى ﷺ حين نظر عمر في وريقات من التوراة فرآه النبي ﷺ فغضب وقال له :

---

(١) ابن خلدون : «المقدمة» ٦٠٣/٢.

((أمتهوّكون فيها يا ابن الخطاب ؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية...والذي نفسي بيده لو كان موسى ﷺ حياً ما وسعه إلا أن يتبعني[1]))

واستمر هذا الصفاء، وذلك النقاء إلى أن نشأ الخليط الفلسفي فأفسد ماكان صالحاً ونقض ما كان مبرماً من أمر الاعتقاد، إلا من رحم ربي .

هذا: وقد مرت نشأة الخليط بطورين قبل أن يصل إلى ما وصل إليه حين سمي بالفلسفة الإسلامية، أذكرهما فيما يلي بشيء من البيان :

الطور الأول : دخول العلوم والمناهج الأجنبية إلى المسلمين :

لم يتم انتقال الفلسفة اليونانية والفارسية والهندية إلى المسلمين دفعة واحدة، ولا عن طريق واحدة، وفيما يأتي نتناول العوامل التي أدت إلى وصول هذه ''العلوم'' إلى ديار الإسلام، والقنوات التي عن طريقها تسرب ذلك الطوفان إلى كتب المسلمين، ويبدو أن أبرز هذه العوامل ثلاثة :

العامل الأول:دور جامعة الإسكندرية،وغيرها من المعاهد التي قامت بنشر الفلسفة:
لقد كانت الإسكندرية أكبر حاضرة يونانية شرقية على الإطلاق نظراً لدورها العلمي والثقافي والصناعي، ونظراً لأنها كانت مركزاً لالتقاء الأمم المختلفة من اليونان والمصريين واليهود والإيطاليين، والعرب، والفرس والأحباش، والسوريين، والهنود، والنوبيين وغيرهم وسكانها كان لهم حظ كبيرمن الدراسات الفلسفية، وكانت جامعتها المركز الأول في العالم لتلقي الفلسفة اليونانية بلا منازع.[2]

---

(١) رواه أحمد في ((المسند)) ٣٨٧/٣، والدارمي في ((السنن)) ١١٥/١، وابن أبي عاصم في ((السنة)) ص٢٧، وابن عبد البر في ((الجامع))٤٢/٢، وفي إسناده مجالد بن سعيد[ليس بالقوي، وقد تغيربآخرعمره،''التقريب'' رقم: ٦٤٧٨] لكنه حسن الإسناد بطرقه، لذا حسنه الألباني في ((ظلال الجنة)) وفي تخريج المشكاة٦٣/١، وفي ((الإرواء)) ٣٤/٦رقم: ١٥٨٩، والتهوك : التحيُّر كما في ((المعجم الوسيط : هـ و ك))

(٢) انظر ((قصة الحضارة)) ٩٩/١١-١٠١

وهذه المدينة -مع أنها كانت تموج بالفلسفة- كانت قد بلغت أوج ازدهارها الثقافي تحت ظل دولة يدين أهلها بالمسيحية،وهذا ما يفسر لنا شيوع الأفلاطونية المحدثة في مناهج جامعتها ومدارسها الفلسفية،والأفلاطونية المحدثة عبارة عن(مزيج من الفلسفة والدين ظهرفي أواخر القرن الثاني للميلاد، وكان مقره الأصلي الإسكندرية، وحاول مؤسسوه التأليف بين الدين المسيحي والمذاهب الشرقية،ومذاهب اليونان ولاسيما أفلاطون[1] ، وأطلق عليه''فلسفة أفلاطون المحدثة''،ومن أشهر دعاته: أفلوطين[2].)

وكانت إرهاصات هذا المذهب قد ظهرت في القرن الميلادي الأول على يد فيلون اليهودي الذي أسس فلسفة دينية حينما جاء الفلاسفة اليونانيون إلى الشرق واختلطوا بعلماء الدين، وفكركل من الطائفتين في مزج الدين بالفلسفة أو الفلسفة بالدين[3] ، ((ولقد اجتمع للأفلاطونية الحديثة الأمران كلاهما: العقل والروح، فهي مزيج من مذهب أفلاطون والنصرانية، بدأ بها فيلون الإسكندري، وجددها بعد ذلك أفلوطين، فقد نشأ فيلون في الإسكندرية قبل المسيح بعشرين سنة، ومات في سنة ٥٤م أي: في الوقت الذي كانت فيه مدينة الإسكندرية قد خلفت أثينا في مركزها العالمي العظيم، وكان المذهب المسيطر فيها يومئذ هو مذهب أفلاطون، وكثر البحث والجدل في أصل العالم، وكونه حادثاً، أو قديماً فوضع فيلون الإسكندري شرحاً كبيراً لآراء أفلاطون، ثم جاء أفلوطين... فجدد المذهب الذي عرف بعد ذلك بالأفلاطونية الحديثة[4]))

---

(١) الفيلسوف اليوناني المعروف، ولد في أثينا حوالي سنة ٤٢٧ق م وكرس حياته للفلسفة دراسة وتعليماً، إلى أن مات سنة ٣٤٧ق م تاركاً وراءه الكثيرمن الآثار. انظر القفطي: ((إخبار العلماء بأخبار الحكماء)) ص١٣ بيروت/ دار الآثار للطباعة والنشر، و((قصة الحضارة)) ٧/٤٦٨-٤٩٠ ترجمة مطولة .

(٢) ولد في مصر سنة ٢٠٤م ورحل إلى فارس ودرس الفلسفة الشرقية، وعلم في رومة من سنة ٢٤٤م إلى أن مات نحو سنة ٢٧٠م. انظر القفطي نفس المصدرص١٧٠و((مبادئ الفلسفة)) ص١٢٨

(٣) انظر الغرابي: ((تاريخ الفرق الإسلامية)) ص١٣٩

(٤) ((قصة الإيمان)) ص٥١

وإنما سهلت نسبة نشأة المذهب الخليط إلى أفلاطون دون غيره من الفلاسفة لما كان تمتاز به تعاليمه من الميل إلى التقشف المفرط، والدعوة إلى إهمال الطبيعة الجسدية والعناية بالعقل والروح، حتى قالوا: «لم يكن أفلاطون مسيحياً قبل وجود المسيحية فحسب، بل كان فوق ذلك متزمتاً مسيحياً قبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البشرية،ويراها شراً،ويعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس[1]»

ولما كانت مدرسة الإسكندرية هذه تابعة للدولة، بالإضافة إلى مركزها الإستراتيجي صارت مقصداً لجميع الباحثين المبرزين في العلوم الفلسفية،وكانت هذه الجامعة قائمة وقت فتح المسلمين مصر، وكانت جامعتها هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي دخلها المسلمون في دفعتهم الأولى، «وانتقل التعليم بعد ظهور الإسلام في مصر من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد فتعلم منه، رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران، والآخر من أهل مرو، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف، وقويري، وسارا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين، وأخذ قويري في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل بالدين أيضاً وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها، وتعلم من المروزي متى بن يونان، وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية[2]»

وتحدث المسعودي باستفاضة عن كيفية انتقال مجالس التعليم من أثينا إلى الإسكندرية، وأن انتقال مجالس التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية[3] كان في خلافة عمر

---

(١) «قصة الحضارة» ٧/٤٩٠

(٢) ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء» ٢/١٣٥/ القاهرة/ مكتبة الوهبة/ ١١٩٩هـ ونقله محمد لطفي: المصدر السابق ص٣٢ عن الفارابي .

(٣) وكان غالب سكانها من أهل الذمة.

ابن عبد العزيز[1]، وأما سبب انتقال التعليم والمكتبة من الإسكندرية فقد ذكرأنه يعود إلى أن أنطاكية كانت مركزاً للثقافة الفلسفية اليونانية، وكانت تقع على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى[2]، على أنه غير مستبعد أن يكون الدافع وراء إبعاد ذلك التراث الفلسفي حماية حمى العقيدة خاصة إذا علمنا أن الإبعاد تم في خلافة الخليفة الراشد عمربن عبد العزيز رحمه الله .

والخلاصة: أن الإسكندرية تعد رافداً من الروافد التي انتشرت عن طريقها الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، وأن المسلمين الذين سكنوها مسَّهم بأس تلك الآثار الأفلاطونية، «والذي دعا المسلمين إلى اعتناقهم هذا الضرب من الفلسفة أنها كانت فاشية في عهدهم، وأنها كانت مصبوغة بصبغة دينية[3]» فاشتغلوا بها في فترة من تاريخهم اشتغالاً كان من نتائجه إيجاد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

ومن الطوائف التي عايشت المسلمين مستفيدة من سماح الإسلام لأصحاب الديانات الأخرى بالإقامة بين المسلمين الطائفة السريانية التي تعد من أهم العوامل التي ساعدت على نشر الفلسفة اليونانية وتعليمها في المشرق الإسلامي من خلال مدارس أنشأوها لهذا الغرض في كل من الرها، ونصيبين، وجنديسابور[4]، فانتشرت هذه الفلسفة

---

(١) المسعودي : «التنبيه والإشراف» ص١٢١-١٢٣/القاهرة/مكتبة الشرق الإسلامية/تصحيح:عبدالله الصاوي

(٢) انظر النشار: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ١/١٠٦

(٣) رابوبرت : المصدر السابق ص١٢٨

(٤) **الرها:** مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام، سميت باسم الذي استحدثها، ومكانها اليوم في تركيا. انظر «معجم البلدان ٣/١٢٠/ بيروت ١٤١٠هـ/ ت: فريد الجندي»، و«فتوح البلدان» ص٢٢٦و**جُنْدَيْسابور:** مدينة بخوزستان بإيران بناها سابور بن أردشير فنسبت إليه، ولم يبق منها في أيام الياقوت غير الآثار. المعجم٢/١٩٨، و**نصيبين:** مدينة بين الموصل والشام، وهي في سورية اليوم. «معجم البلدان» ٥/٢٣٣، و«فتوح البلدان» ص٧٨٦ من كلام المحقق .

في سوريا والعراق، ولما فتح المسلمون هذه البلاد وجدوا تلك المدارس، ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهالي تلك البلاد، «فتاقت نفوسهم لتعرفها وأرادوا من السريان أن يعلموهم إياها[1]» ولهذا يقول الفيلسوف دي بور:«إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان[2]» وأسس كسرى أنوشروان[3] معهداً آخر في جنديسابور للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين، وبذلك كان الفرس -بمعاهدهم الفلسفية- عاملاً هاما من العوامل التي ساعدت على تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية، علماً بأن الفرس أيضاً كانوا على إلمام بالأفلاطونية المحدثة؛ لأن جوستنيان حين أغلق مدرسة أثينا سنة ٥٢٩م هاجر إلى بلاد الفرس سبعة من كبار فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، فآواهم أنوشروان وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩م بعد عشرين عاماً أمضوها في التعليم.

وبهذا يتبين لنا دور هذه المدارس الفلسفية في إيصال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، وأنها كانت عاملاً أساساً في تعريف المسلمين بالأفلاطونية المحدثة .

العامل الثاني : دور الأفراد :

لقد تم للمسلمين فتح البلدان في المشرق والمغرب واتصلوا بالعديد من الأمم التي لها ثقافات،وعادات وتقاليد تخالف الحضارة الإسلامية،وتتناقض مع تعاليم النبي ﷺ في الغالب وبات موقف مثقفي الأمم من الإسلام إما إعلان الإسلام عن صدق وإيمان، أو عن تقية وكتمان، وإما البقاء على الكفر بكل وضوح؛ لأن الإسلام لايكره أحداً على اعتناقه، وكان هؤلاء المثقفون قد لعبوا دوراً لاينكر في تقريب الفلسفة اليونانية من المسلمين بحكم

(١) الغرابي : «تاريخ الفرق الإسلامية» ص١٣٧

(٢) «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٦

(٣) ابن قباذ بن فيروز، ملك ثمانية وأربعين سنة، ومات سنة ٥٧٩م . انظر «تاريخ الفرق الإسلامية» ص١٤٠

احتكاكهم بالمسلمين شعوبهم وحكامهم، وعن تأثير هؤلاء على المسلمين ودورهم البارز في نشر الفلسفة أتحدث في السطور الآتية مكتفياً ببعض النماذج :

- من هؤلاء الذين كان لهم دور بارز في نشرالفكر الفلسفي بين المسلمين موسى ابن ميمون بن يوسف أبو عمران القرطبي الطبيب الفيلسوف اليهودي الزنديق، ولد وتعلم في قرطبة سنة ٥٢٩هـ وتنقل مع أبيه في مدن الأندلس، وأقام في فاس تسع سنين وهو يدعي الإسلام، فحفظ القرآن وتفقه على المذهب المالكي، ولما دخل مصر سنة٥٦٧هـ عاد إلى يهوديته، وأقام في القاهرة رئيساً روحيا لليهود مدة أربع وثلاثين سنة، إلى أن مات بها سنة ٦٠١هـ[(١)]، وهذا الرجل كنا قد ذكرنا جانباً من تأثيره الفلسفي على الديانة اليهودية، وعلو مكانته عند اليهود حتى كان من الأقوال المشهورة بين اليهود قولهم: ((لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى[(٢)])) ولم يبتعد عن المسلمين بعد عودته إلىالقاهرة، بل عرف المصريون أنه طبيب ماهر فعُيِّن طبيباً خاصا لنور الدين أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي، وللقاضي البيساني وزير صلاح الدين، وهنا نلاحظ أن دور الرجل لم يقتصر على الطب، لكنه -إلى جانب ذلك- كان له دور سياسي وديني في آن واحد: أما دوره السياسي فقد استخدم نفوذه في بلاط السلطان للرفع من شأن يهود مصر، ولما فتح صلاح الدين فلسطين كان قد عزم على إخراج اليهود المحتلين فأقنعه ابن ميمون بأن يسمح لهم بالإقامة فيها من جديد[(٣)].

وأما دوره الديني فقد تمكن من نشر الفلسفة بين المسلمين من خلال عشرة كتب صنفها باللغة العربية، وخاصة من خلال كتابه الموسوم ب((دلالة الحائرين)) وفيه بث أكثر آرائه الفلسفية من القول بالمجاز، ونفي الصفات، وفي كتابه ((مشنا التوراة)) ((ينكر بعث

---

(١) انظر ((قصة الحضارة)) ١٢٠/١٤ والزركلي :((الأعلام)) ٣٢٩/٧ / بيروت / ط١٩٨٤/٦م

(٢) ((قصة الحضارة)) ١٢٠/١٤

(٣) انظر ((قصة الحضارة)) ١٢١/١٤

الجسم ويسخر من تصوير المسلمين للجنة والنار تصويراً جسمانيا، وقال: إن تصويرها على هذا النحو في الإسلام واليهودية ليس إلا تمثيلاً لها بما يناسب خيال جمهرة الناس، وحاجاتهم[1] » وهو «أول من جهر بأن الكتاب المقدس يجب أن يواءم بينه وبين العقل[2] » وكان قد ظل في شرحه للمشنا مدة عشرسنين لايشغله عنه شيء لامشاغله التجارية، أو الطبية أو أسفاره، ولما نشر هذا الشرح في القاهرة سنة ١١٥٨م رُفع ابن ميمون -ولايزال شاباً في الثلاثينيات من عمره- إلى منزلة رفيعة بين شراح التلمود[3] .

وأما تأثير هذا الرجل على المسلمين فقد كان بالغاً حتى قال صاحب ((قصة الحضارة)) : «لقد أحس العالم الإسلامي والعالم المسيحي بتأثير ابن ميمون كما أحس به العالم اليهودي فقد أخذ الفلاسفة المسلمون يدرسون((دلالة الحائرين)) بإشراف معلمين من اليهود[4] »

-ومن هؤلاء الأفراد أبناء ابن ميمون وحفدته فإنه لقنهم فكره ورباهم تربية خاصة هيَّأتهم لمواصلة دوره: «فقد خلفه ابنه إبراهام بن موسى في منصب الزعامة، وطبيب البلاط، وخلفه أيضاً حيفده داود بن إبراهام، وحفيده الآخر سليمان بن إبراهام في زعامة يهود مصر، واحتفظ هؤلاء الثلاثة كلهم بتقاليد ابن ميمون في الفلسفة.[5] »

- وإذا رجعنا إلى النصف الأول من القرن الثاني وتحديداً إلى عهد أبي جعفر المنصور ت١٥٨هـ الخليفة العباسي الذي كان لشغفه بالتنجيم والمنجمين[6] يقرب أهل التنجيم-وعامتهم من الفلاسفة- نجد أن نوبخت المجوسي الفيلسوف كان من رجال البلاط المقربين، وصاحَب المنصور مدة طويلة، وهو ينشر تعاليمه الفلسفية ويشتغل بالتنجيم، ولما

---

(١) ((قصة الحضارة)) ١٢٩/١٤، وانظر ١٢٣/١٤،١٢٧

(٢) نفس المصدر ١٣٢/١٤

(٣) انظر :نفس المصدر ١٢٢/١٤

(٤) ١٣٢/١٤

(٥) نفس المصدر .

(٦) انظر ((سير النبلاء)) ٨٨/٧

عجز عن القيام بمهامه أمره المنصور أن يحضر ولده ليقوم مقامه، فأحضر ولده أبا سهل[(١)] فواصل خطوات والده في التنجيم ونشر الفلسفة، والملاحظ هنا أن كثيراً من الخلفاء في هذه الفترة قد بالغوا في التساهل مع هؤلاء الفلاسفة من اليهود والنصارى والزنادقة، حتى وصلت الجرأة بهم إلى أن يواجهوا الخلفاء أنفسهم بعبارات فيها الكثير من القحة، وقلة الأدب فهذا ابن جبريل[(٢)] الفيلسوف النصراني يقول -حين دعاه المنصور إلى الإسلام-: ((أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم.)) فابتسم الخليفة وصرفه موفور العطاء.[(٣)] يقول الأستاذ علي مصطفى الغرابي :((ولما اشتدت اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء أخذ كل فريق يعبر عن نحلته في حرية ومن غير حرج لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد[(٤)]))

نعم مما لاشك فيه أن الإسلام دين له من التسامح مالايتوفر لدين آخر، ولكن إذا وصل الأمر إلى نشر مبادئ الكفر، وأسس الإلحاد والزندقة في أوساط المسلمين وجب على السلطان أن يقوم بحماية حمى العقيدة .

---

(١) لم يكن اسمه أبا سهل ولكنه يقول: لما مثلت بين يدي المنصور قال لي : تسم لأمير المؤمنين، فقلت اسمي : خرشماذ ماه طيماذا مابازار دباد خسرونهشاه . فقال لي : كل ما ذكرت هو اسمك ؟ قلت : نعم فتبسم المنصور ثم قال: ما صنع أبوك شيئاً، فاختر إحدى خلتين: إما أن اقتصر بك من كل ما ذكرت على طيماذ وإما أن أجعل لك كنية تقوم مقام الاسم، وهو أبو سهل، فقال: قدرضيت بالكنية، فثبتت كنيته وبطل اسمه. انظر القفطي : المصدر السابق ص٢٦٦

(٢) هو جورجيس بن جبرائيل كان حيا سنة ١٤٨هـ

(٣) انظر ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص٣٩

(٤) ((تاريخ الفرق الإسلامية)) ص١٣٥

ومن السخرية الفاضحة أن يسمح لمثل يحيى الدمشقي النصراني أن يؤلف -وهو بين المسلمين- كتاباً يتعلم منه المسيحي كيفية الدفاع عن دينه على طريقة السؤال والجواب، فيقول: إذا قال لك المسلم كذا، فقل له كذا.[1]

المقصود: أن هؤلاء الأفراد المتوغلين المندسين داخل عمق المجتمع الإسلامي استغلوا تساهل بعض الخلفاء فنشروا في ذلك المجتمع كل ما كان لديهم من فلسفة إما عن طريق التأليف والنشر، وإما عن طريق التلقين الشفهي وهم آمنون على كل حال ، فكانوا بذلك عاملاً مهماً من عوامل دخول الفلسفة إلى المسلمين.

العامل الثالث : دور الترجمة :

إن الدور الذي لعبه نقل الفلسفة من الكتب اليونانية والفارسية، والسريانية، والهندية، وغيرها إلى العربية سوف يظل الدور الأبرز في نشر الفلسفة بما فيها من عقائد ومناهج فاسدة.

وأكثر المصادر تُرجع الترجمة في بداياتها الأولى إلى أيام الدولة الأموية، وفي خلافة خالد بن يزيد ت سنة٨٥ أو٩٠هـ[2]، وخالد هذا كان مولعاً بكتب الكيمياء[3]، وكان يعرف الكيمياء حتى ذكر ابن خلكان أنه ألف فيه ثلاث رسائل، إلا أن الذهبي أنكر أن يكون ألف فيه[4]، ومهما يكن من أمر فإن خالداً كان له اهتمام بهذه العلوم، وهو أول من استقدم مترجمين لأجل ترجمة الكتب الأجنبية إلى اللسان العربي.

---

(١)انظر الغرابي : المصدر السابق ص١٣٧، وعبد الحليم بليغ ((أدب المعتزلة)) ص١٢٢/القاهرة/١٩٦٩م وأبو لبابة حسين ((موقف المعتزلة من السنة النبوية)) ص٥٤

(٢) انظر ((سير النبلاء)) ٣٨٣/٤

(٣) انظر السيوطي : ((صون المنطق)) ص٩

(٤) انظر ((وفيات الأعيان)) ٢٢٤/٢و ((السير)) ٣٨٣/٤

قال صاحب الفهرست : ((كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة[1]، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر[2]..وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة[3])) إلا أن الترجمة في عهده كانت محصورة في بعض الفنون كالحكم، والأمثال، والخطابات، والوصايا، وكل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام.[4]

ثم جاء العهد العباسي فتتابعت تلك الخطوات الأولى على يد الخلفاء الذين أولوا مسألة الترجمة اهتماماً كبيراً، وكثيراً ما كان ذلك الاهتمام نتيجة إيعاز من وزراء غالباً ما كان تدور حولهم الشكوك، ففي عهد أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس بدأ نقل كتب اليونان في الطبيعة، والطب والمنطق إلى العربية[5]، وكان ممن اشتغل بالترجمة في عهده عبد الله بن المقفع ت نحو١٤٢هـ حيث ترجم بعض كتب المنطق من أعمال أرسطو[6].

ثم جاء عهد هارون الرشيد ت١٩٨هـ فأسس بيتاًللترجمة سماه بيت الحكمة، وبدأت الترجمة الفعلية المنظمة التي تبنتها الدولة، واختارت لها عمالاً وموظفين، وصرف وزيره يحيى بن خالد البرمكي الفارسي ت١٩٠هـ جل اهتمامه إلى أعمال الترجمة، وهذا

---

(١) المراد بالصنعة في العصورالقديمة:الفلسفة بعامة،وعلم الكيمياء بخاصة.انظر((تاريخ الفرق الإسلامية)) ص١٣٠

(٢) يقصد مدينة الإسكندرية، انظر ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص٢٢

(٣) ((الفهرست)) ص٣٣٨

(٤) انظر محمد مصطفى حلمي:((الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة)) ص٩٧/ الإسكندرية/ط٢/١٤٠٦هـ و((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص٣٥

(٥) انظر ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص٣٥

(٦) انظر القفطي :المصدر السابق ص١٤٨، والغرابي : المصدر السابق ص١٣٤

الرجل موصوف بالزندقة، والكيد للإسلام[1]، وهو الذي بعث بطلب الكتب اليونانية من ملك الروم-كما جاء في إحدى روايتين-وعين مترجمين من الفلاسفة والزنادقة، ولم يكتف هؤلاء -لأغراض في أنفسهم- بترجمة كتب العلوم البحتة التي فيها فوائد كالطب البشري، والبيطرة، والعلوم الطبيعية، بل تعدو ذلك إلى ترجمة كتب الفلاسفة الإلهيين المليئة بالكفر، والإلحاد، ومقاصدهم خدمة أديانهم وتراث أجدادهم، وكان جل هؤلاء من نصارى الشرق النساطرة واليعاقبة، يقول أنور الجندي : «على أن أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غاياتهم البحث عن الحقيقة، فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر همهم الدعوة إلى شيعتهم، وتزيين أهوائهم الدينية، ولذلك يغيرون ويبدلون في النصوص التي بين أيديهم خدمة لأغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية، ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لأهوائهم، ونصرة لمذاهبهم، وقد أكد هذا أكثر من باحث من أولياء الفلسفة اليونانية أنفسهم[2]»

قلت: ليس بالضرورة أن يكون في محتويات الكتب المترجمة ما يدعم مبادئ اليهودية والنصرانية دعماً مباشراً، ولكن هؤلاء يكفيهم أن يكون فيها ما يفسد عقائد المسلمين .

قال أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ت٤٩٠هـ : «أنبأنا أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعيد الأنصاري، قال: سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان[3] يقول: رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر

(١) انظر السيوطي: «صون المنطق» ص٧-٨

(٢) «الإسلام والفلسفات القديمة» ص٥٨-٥٩ /القاهرة/١٩٧٨م

(٣) هو ابن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ المشهور برسالته في الفقه المالكي، وهو إمام سلفي كبير الشأن .

والبغض للعرب، ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيهﷺ أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام، ولكنهم قد ثلموه وعوّروا أركانه، والله منجز وعده إن شاء الله.

فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج كتب اليونانية إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد المسلمين يحيى بن خالد بن برمك، وذلك أن كتب اليونان كانت ببلد الروم وكان ملك الروم خاف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجص حتى لايوصل إليها، فلما أفضت رياسة بني العباس إلى يحيى بن خالد -وكان زنديقاً- بلغه خبر الكتب...فصانع ملك الروم بالهدايا ولايلتمس منه حاجة، فلما أكثر عليه جمع الملك بطارقته وقال لهم: إن هذا الرجل خادم العربي قد أكثر عليَّ من هداياه، ولايطلب مني حاجة، ولا أراه إلا يلتمس حاجة وأخاف أن تشق حاجته علي وقد شغل بالي،فلماجاءه رسول يحيى قال له: قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها، فلما أخبر الرسول يحيى رده إليه، وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إلي أخرج منها بعض ما أحتاج وأردها إليه، فلما قرأ الرومي كتابه استطار فرحاً، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم: قد كنت ذكرت لكم عن خادم العربي أنه لايخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته، وهي أخف الحوائج علي...[فسألوه] فقال:حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها، قالوا: فما رأيك ؟ قال: علمت أنه ما بنى عليها من كان قبلنا إلا أنه خاف إن وقعت في أيدي النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتبديد جماعتهم، وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله أن لايردها، يبتلون بها ونسلم نحن من شرها، فإني لاآمن أن يكون بعدي من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم، فقالوا: نعم الرأي رأيك أيها الملك فأمضه،فبعث الكتب إلى يحيى بن خالد، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف فمما أخرج منها كتاب

((حد المنطق)) قال أبو محمد بن أبي زيد: وقلَّ من أنعم النظر في هـذا الكتاب وسلم من زندقة، قال: ثم جعل يحيى المناظرة في داره والجدال فيما لاينبغي، فيتكلم كل ذي دين في دينه ويجادل آمناً على نفسه[(1)]))

هذه الرواية القيمة توضح لنا أموراً :

١- دور التراجم في إيصال الفلسفة إلى المسلمين .

٢- دور الزنادقة وغيرهم من الذين عاشوا مع الخلفاء و لم تكن نواياهم تجاه الإسلام والمسلمين خالصة .

٣- إجماع النصارى على خطورة كتب الفلسفة اليونانية .

٤- إجماعهم على الكيد للإسلام والمسلمين حسداً من عند أنفسهم .

هذا ما كان في عهد الرشيد، وفي خلافة المأمون سابع الخلفاء العباسيين ت٢١٨هـ بلغت التراجم أوجها، حيث أكمل مشروع بيت الحكمة الذي كان قد بدأ تنفيذه في عهد والده الرشيد، وتولى بنفسه الإشراف على طلب المزيد من كتب اليونان، وعلى أعمال الترجمة، وألزم الناس على القول بخلق القرآن، قال الصفدي: ((حكي أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى -أظنه صاحب جزيرة قبرص- كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك فكلهم أشار عليه بعدم تجهيزها إليه إلا مطراناً واحداً فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها[(2)])) ولا تعارض بين هذه الرواية وبين الرواية السابقة في أمر البرمكي، فالرواية الأولى تعبر عن البداية الأولى لجلب كتب اليونان التي كانت موزعة على الأقاليم مدفونة

---

(١) المقدسي :((الحجة على تارك المحجة)) ص٩٥٤-٩٥٧/ المدينة/ ت: محمد بن إبراهيم هارون/ رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية١٤٠٩هـ، ورواه الضبي في ((بغية الملتمس)) ص١٤٤/القاهرة/١٩٦٧م/عن الحميدي في ((جذوة المقتبس)) ص١٠٩

(٢) ((الغيث المسجم شرح لامية العجم)) ٧٩/١

تحت الكهوف، والثانية تعبر عما أضافه المأمون من الكتب؛ فإن الترجمة ازدهرت في عهده يقول السيوطي :((فالحاصل من هذا كله أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم و لم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي، ثم قوي في زمن المأمون[(١)])) ولم تنحصر أفعال المأمون على النقل والترجمة-كما أسلفت- ولكنه أضاف إلى ذلك حمل الناس على البدع الناجمة عن الترجمة، واضطهد علماء السلف من أهل السنة والجماعة، وعلى رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله، وعذبوا في سجنه تعذيباً لامبرر له إطلاقاً، حتى قال شيخ الإسلام بن تيمية :((ما أظن الله يغفل عن المأمون ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها[(٢)]))

ومن غرائب زمننا هذا أن يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن ما فعله المأمون يعد تسامحاً وإطلاقاً لحرية الرأي، فيقول :((ومن مفاخر هذا العهد إطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع، وتفرقت الفرق، وكثرت النحل، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً في الدين المأمون الذي بلغ به تسامحه أنه انتصر للمعتزلة في القول بخلق القرآن، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لايكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد اجتمع ستة إخوة لأبي جعد، اثنان منهما يتشيعان، واثنان مرجئان، واثنان خارجيان، وكلهم تحت سقف واحد[(٣)]))

قلت : هذا كلام ساقط، مجانب للحقيقة والصواب، مفتقر إلى المصداقية، فأين حرية الفكر من القمع والتعذيب، وحمل أئمة السنة على البدعة ؟ ليس من التسامح في شيء إطلاق الفكر من جميع القيود لتتعدد البدع، وتتفرق الفرق، ولكن أكثر هؤلاء

---

(١) ((صون المنطق)) ١١-١٢

(٢) ((الغيث المسجم)) ٧٩/١ولم اقف عليه من كتب ابن تيمية حتى الآن، والتعبير ب''لابد''فيه نظر .

(٣) محمد لطفي : ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) / المقدمة / ص [م]

يحسبون التقيد بالشرع الإلهي، ونهج أهل السنة مصادرة للحريات، وأما القانون الذي تواطأ البشر على وضعه فالتقيد به يعني النظام، والمدنية، والحضارة !

هذا: وإذا ألقينا نظرة سريعة على ما سبق نجد أن الترجمة مرت بثلاث مراحل :

المرحلة الأولى: بدأت في عصرخالد بن يزيد، وكانت منحصرة في بعض العلوم.

المرحلة الثانية: وهي بداية عصر الترجمة بمعنى الكلمة، وذلك في أيام أبي جعفر المنصور حتى خلافة الرشيد .

المرحلة الثالثة : وهي المرحلة التي بلغت فيها الترجمة أوج مراحلها على يد المأمون حيث طور معهد الترجمة المسمى ''بيت الحكمة''[1].

أما الكتب التي تم نقلها في هذه المراحل الثلاث فمن الكثرة بحيث يصعب إحصاؤها، فيكفي أن أذكر منها ما يأتي :[2]

عن اليونانية: ٨ كتب في الفلسفة لأفلاطون، ١٩ كتاباً في الفلسفة والمنطق لأرسطو ١٠ كتب في الطب لأبقراط، ٤٨ كتاباً لجالينوس، ٢٠ كتاباً لأقليدس وأرخميدس وبطليموس

عن الفارسية: ٢٠ كتاباً لعدد من المؤلفين .

عن السريانية والنبطية: ٢٠ كتاباً لأكثر من مؤلف .

عن اللاتينية والعبرانية: ٢٠ كتاباً لعدد من المؤلفين .

عن السنسكريتية: ٣٠ كتاباً لعدد من الفلاسفة.

فهذه مائة وخمسة وتسعون كتاباً وهي لاتمثل إلا جزء ضئيلاً من تلك الأعمال الضخمة والرهيبة، خاصة إذا علمنا أن بعض الباحثين ذكر أن الكتب المترجمة في عهد المأمون وحده وصل إلينا من أسمائها ٢٥٦ كتاباً.[3]

---

(١) انظر محمد مصطفى حلمي :((الإسلام والمذاهب الفلسفية)) ص٩٨

(٢) انظر ماكتبه في ذلك محمد لطفي: المصدر السابق ص[ن-س]، ودي بور: المصدر السابق ص٣٦-٣٧

أما المترجمون فهم بين يهود ونصارى ومجوس وصابئة، وهنا يقول محمد لطفي: ((ويجدر بنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونعترف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسي الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين[1])) ولست أدري أي فضل في نقل تلك البلاوي وإشغال المسلمين بها.

ويمكننا أن نتصور خطورة هذه التراجم إذا عرفنا كثرة هذه الكتب وانتشارها في المجتمع الإسلامي دون أي رقابة رغم أن المترجمين كانت أغراضهم لاتخفى، وهكذا تم غزو المسلمين فكرياً في عقر دارهم،وأصيبت مقاتل كثيرمنهم فوقعوا في البدعة، أو في الزندقة . قال ابن خلدون –وهو يتحدث عن الفلسفة– :((فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة،فقلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها[2])) إلا أنه كان من نعمة الله على هذه الأمة أن يصمد بعض أئمة السنة أمام هذا الطوفان الجارف، ويقفوا في وجه هذا الطغيان ، وعانوا الكثير من الاضطهاد والتعذيب صابرين محتسبين حتى تمت لهم إعادة الحق إلى نصابه فقويت السنة وقمعت البدعة، إلا أنه بين كل فينة وأخرى تطل برأسها من جديد، وأهل السنة–و لله الحمد–ما زالوا في جهاد مستمر لإعلاء كلمة الله وإزالة الباطل تحقيقاً لوعد رسول الله ﷺ ((**لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون**[3]))

وهذه التراجم كانت لها على المسلمين آثار مدمرة أبرزها :

---

(٣) ((مبادئ الفلسفة)) ص١٢٨

(١) المصدر السابق ص [س]

(٢) ((المقدمة)) ٦٧٧/٢

(٣) متفق عليه: خ : ٣٦٦/٤ ح٧٣١١، م : ١٥٢٣/٣ ح١٩٢٠

١- إشغال الناس بالفلسفة وصرفهم عن الكتاب والسنة، وكان من مظاهر هذا الأثر أن يوجد في الساحة الإسلامية من يفتي بوجوب قراءة كتب الفلسفة حتى قال ابن رشد الحفيد: «فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه[1]» وقال ابن خلدون: «ثم كان من بعده [يعني أرسطو] في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحهاكثيرمن أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها،واختلفوا في مسائل من تفاريعها[2]»

ومن المؤسف أن يبقى هذا الأثر في صد الناس عن الهدى وإشغالهم بالفلسفة الباطلة في هذه الأمة ظاهراً إلى يوم الناس هذا في مناهج التعليم لدى العديد من المؤسسات الإسلامية الكبرى، فهذا أحد العلماء المصلحين في العصر الحديث بالجزائر يشكو من حال مناهج التعليم في عصره ، والتي كانت بعيدة عن التعليم السني السلفي فيقول: «فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، - -ويصف حالة العلماء المسلمين في ذلك الوقت بأن - أغلبهم أجانب أو كالأجانب عن الكتاب والسنة[3]»

٢- تعدد المناهل ووقوع الاختلاف الفكري نتيجة حتمية لذلك التعدد:

لقد أسلفنا أن المسلمين منذ صدر الإسلام كان همهم الانصراف إلى العلوم الإسلامية من فقه، وحديث وتفسير، وكانوا في اكتفاء ذاتي من حيث المنهج، ومن حيث

---

(١) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ص١٥/ بيروت/١٩٨٧م ومعه«الكشف عن مناهج الأدلة» له

(٢) «المقدمة» ٢/٦٧٣

(٣) حلمي: «الإسلام والمذاهب المعاصرة» ص٢١٨ والكلام لابن باديس .

توحيد الله سبحانه، ومعرفة الكون والإنسان؛ لأن القرآن والسنة كانا المصدرين الوحيدين لتلقي العلم بكافة الغيبيات، ولما ترجمت الفلسفة بما فيها القسم الإلهي منه أصبح الناس يبحثون عن الحق في هذه الكتب فوقع تعدد المنابع، ووقع التنافر، وتباين الأفكار، وتمزق الوحدة، يقول الغرابي:«وبعد أن كانت المصادر الأولى للآراء الكلامية هو القرآن والحديث[1] أضيفت إليهما مصادر جديدة هي أولاً: آراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة الإسلام، وثانياً:-الكتب الفلسفية التي ترجمت إلى المسلمين، ثم نشأت عن هذين العاملين عامل ثالث، هو: كثرة الإلحاد[2]» ويقول صاحب قصة الحضارة: «فقد أدى هذا الكشف عن آثار اليونان الفكرية إلى ظهور عالم جديد: عالم كان الناس يفكرون فيه في كل شيء ولايخشون أن يصيبهم أذى بسبب هذا التفكير، ولاتقيد عقولهم نصوص الكتب المقدسة[3]»

واستوقفني في هذا المقام قول الدكتور عبد الحليم محمود-وهو يقلل من تأثير التراجم-:«ويمكننا أن نقول : إن الحضارة الإسلامية قد استكملت منذ نشأتها تقريباً البذور الأولى للاتجاهات الفكرية التي أخذت على تفاوت فيما بينها تتطور وتنمو مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً، وفي هذه الفترة التي سبقت عصر المأمون كان هناك معتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لاهوادة فيه ونقولها في صراحة تامة: إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم ، ولو لم تترجم عقائد الفرس، والأفكار الصوفية الهندية لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعيا حتى بلغت نهاية الطريق إن

(١) كذا قال، و لم يكن القرآن والحديث مصدر علم الكلام في يوم من الأيام، وإنما مصدره الفلسفة والمنطق.

(٢) المصدر السابق ص١٤٧والثالث نتيجة وليس عاملاً .

(٣) «قصة الحضارة» ١٩٧/١٣

كان لهذا الطريق نهاية ينتهي إليها[1]» أقول: إذا كان يقصدمن هذا الكلام أن دور التراجم

(١) «التفكير الفلسفي في الإسلام» ص٢٣١-٢٣٢ / القاهرة / ١٩٦٤م

ليس له من الفعالية ما كان للعاملين اللذين ذكرتهما أعني: دور المؤسسات التعليمية، ودور الأفراد، ففيه نظر؛ لأن هذه العوامل قد تضافرت في إحداث الآثار التي وقعت بسبب الفلسفة، وأما إذا كان قصده أن الإسلام بنفسه يحمل المبادئ التي تدعو إليها الفلسفة اليونانية، والعقائد الفارسية، والأفكار الهندية الصوفية فهذا زعم باطل، تكذّبه تلك الجهود التي بذلها الفلاسفة في سبيل التوفيق بين الإسلام والفلسفة، فلو كانت مبادئ المنهجين متحدة في الأصل أو متقاربة لم تكن هناك حاجة لعملية التوفيق .

٣- ولاننسى أن من آثار التراجم إيجاد فلاسفة من العرب ليس لهم أي اطلاع باللغات الأجنبية، ولعل أبرز مثال لهؤلاء هو ابن رشد الحفيد؛ فإنه فيلسوف بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى حتى إن مدارس فلسفية قامت في الغرب -في وقت من الأوقات- على آرائه الفلسفية، و لم يتعلم لغة أجنبية، وإنما كان اعتماده على التراجم.(١) هذا ما يتعلق بالطورالأول الذي يتضمن العوامل المؤدية إلىوصول الفلسفة إلى ديارالمسلمين

<u>الطور الثاني</u> : حركة الدمج بين الدين الإسلامي والفلسفة :

ما إن بلغت حركة الترجمة نهاية القرن الثالث الهجري إلا وقد اكتملت أو كادت تكتمل، فتجمع لدى المسلمين من كتب الفلسفة والمنطق المترجمة من اليونانية، والسريانية، والفارسية، وغيرها الشيء الكثير، وكانت هذه البحوث تحمل في طياتها كل بذور الزندقة والإلحاد، وسرعان ما انتبه علماء الحديث وأهل السنة -التي هي سفينة نوح في كل عصر ومصر- إلى خطورة هذا التراث المنقول المرتكز في غالبه على الوثنية اليونانية المغلفة بذكر الإله، والعقل الفعال، ونحوهما، وهم لايعنون بذلك غير الأفلاك التي ترمز في التراث اليوناني إلى الوثنية الإغريقية القديمة التي ظلت الأجيال تتوارثها، وتعبر عنها في كل عصر بعبارات تناسبه.

---

(١) ممن ذكر أن ابن رشد لم يكن يعرف لغة أجنبية محمد لطفي في «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص١٥٢

فكانت مواقف أهل السنة واضحة صريحة في بيان خطورة الفلسفة وما حوته، وصد الناس عن تعاطيها مما اضطر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام إلى التفكير في إيجاد مخرج يبقي لهم فلسفتهم ويرضي الجماهير والدهماء، فجاءت فكرة التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة، وكان قد تمهد لهم ذلك بما تلقوه من الأفلاطونية المحدثة التي لم تكن توفيقاً بين اليهودية والنصرانية، والفلسفة اليونانية فحسب، ولكنها كانت تحمل قواعد للتلفيق بين الفلسفة وبين كل دين بأساليب بالغة في الدهاء، والمكر، وتزوير الحقائق وتأويلها.

ومن هنا بدأت الجهود العملية للتوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، وبرز في الساحة الإسلامية أناس غير مشهورين بطلب العلم الشرعي وحملوا لواء التوفيق، فكان الكندي الذي كان قد تشبع بالفلسفة والاعتزال، ثم خطا بعده الفارابي خطوة أخرى نحو المزج بين الفلسفة والإسلام، ثم ظهرت عملية الدمج شبه الكامل على يد ابن سينا، إلى أن جاء الغزالي فلعب في ذلك دوراً مشهوراً، حتى تسلم اللواء آخر الأمر ابن رشد الحفيد الذي يمكن القول بأن عملية المزج بلغت أوجها على يديه[1]، وتمت هذه العملية على يد الرافضي الفيلسوف نصير الدين الطوسي، حيث قام هذا الرجل بتطبيق خطة خبيثة رسمها لمحاربة السنة ونشر الفلسفة، قال الحافظ ابن كثير في حوادث سنة٦٥٧هـ: «وفيها عمل الخواجة نصير الدين الطوسي الرصَد[2] بمدينة مراغة، ونقل إليه شيئاً كثيراً من كتب الأوقات التي كانت، وعمل دار حكمة[يعني: فلسفة] ورتب فيها فلاسفة، ورتب لكل واحد في اليوم والليلة ثلاثة دراهم، ودار طب للطبيب في اليوم درهمان، ومدرسة لكل فقيه في اليوم درهم واحد، ودار حديث لكل محدث نصف درهم في اليوم[3]» فصار

---

(١) سوف أتحدث عن أبرز هؤلاء الملفقين بعد قليل، وفي المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٢) موضع يعيَّن فيه حركات الكواكب . [المعجم الوسيط- مادة ر ص د]

(٣) «البداية والنهاية» ٢٢٨/١٣

المحدث يتقاضى سدس راتب الفيلسوف، وهذا كفيل بصرف ضعاف النفوس عن الاشتغال بالحديث النبوي، والفقه الإسلامي إلى علوم اليونان ووثنياتها .

ووصف السيوطي ما ترتب على عمل الطوسي من نتائج فقال: ((ومن ثم فشا الاشتغال بالعلوم الفلسفية وظهر، ولم يكن الناس يشتغلون بها إلا بالآحاد خفية، وبدلت بغداد بعد تلاوة القرآن، بالنغمات والألحان، وإنشاد الأشعار، وبعد سماع الأحاديث النبوية، بدرس الفلسفة اليونانية، والمناهج الكلامية، والتأويلات القرمطية، وبعد العلماء بالحكماء، وبعد الخليفة العباسي، بشر الولاة من الأناسي، وبعد الرئاسة والنباهة، بالخساسة والسفاهة، وبعد الطلبة المشتغلين، بالظلمة والعيَّارين، وبعد الاشتغال بفنون العلم من التفسير والحديث، والفقه وتعبير الرؤيا، بالزجل والموشح ودوبيت ومواليا[1]، وما أصابهم ذلك إلا ببعض ذنوبهم ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [سورة فصلت :٤٦] [2]))

وفيما يلي نشير إشارات سريعة إلى بعض النقاط التي توضح المسألة أكثر :

١- لقد كان دور الفارابي في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة تمهيداً لمن جاء بعده من المتفلسفة، ومن شدة تعصبه للفلسفة أنه قام أولا بمحاولة الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو رغم الاختلاف الشديد بينهما[3]،وألف في ذلك كتابه ''الجمع بين رأي الحكيمين'' .

٢- وممن مثلوا حلقة مهمة في سلسلة المتفلسفة الذين قاموا بالتلفيق بين الدين والفلسفة جماعة إخوان الصفاء، وهم جماعة فلسفية باطنية سرية ظهرت بالبصرة في القرن الرابع الهجري، ووضعوا لأنفسهم مذهباً وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولايمكن تطهيرها إلا بالفلسفة؛ ((لأنه متى انتظمت الفلسفة

---

(١) ألوان من الشعر الغنائي يغلب عليها طابع العامية . انظر [المعجم الوسيط]

(٢) ((صون المنطق)) ص١٣-١٤

(٣) انظر مقدمة ((بغية المرتاد)) للدكتور موسى الدويش ص٧٠

اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال[1] » وهذا صريح في أن الشريعة المحمدية وحدها ليست بكافية عند هؤلاء، و لم تكن جهودهم قائمة على التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة وحسب، ولكنها كانت تهدف إلى التوفيق بين جميع الملل والنحل، ويعترفون أنفسهم بذلك فذكروا أنهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات، وأنبياؤهم :نوح، وإبراهيم، وسقراط، وأفلاطون، وزرادشت، وعيسى ومحمد، وعلي، وهم يجلون سقراط وعيسى وحوارييه، كما يجلون أبناء علي ويعدونهم شهداء مطهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل[2] ،ويقولون بكل صراحة: «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم ا لله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم، أويهجروا كتاباً من الكتب، ولايتعصبوا على مذهب من المذاهب؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب ويجمع العلوم كلها[3] » ومع أن هؤلاء أخفوا أشخاصهم فقد تمكن العلماء من معرفة بعضهم فذكروا منهم خمسة، وهم : زيد بن رفاعة، وأبوسليمان بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي.[4]

وهؤلاء أثروا تأثيراً بالغاً على المسلمين من خلال رسائلهم البالغة اثنتين وخمسين رسالة، والتي تلخص فلسفتهم ومنهجهم في الدمج بين الفلسفة والشريعة، حيث قسموها إلى أربعة أقسام: **القسم الأول:** ١٤رسالة رياضية تعليمية، **القسم الثاني:** ١٧ رسالة جسمانية طبيعية، **القسم الثالث:** ١٠ رسائل نفسانية عقلية، **القسم الرابع:** ١١رسالة ناموسية إلهية .

---

(١) «رسائل إخوان الصفاء» ٨٧/٣

(٢) انظر «رسائل إخوان الصفاء» ١٠٣/٤-١٠٤و «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص١٦٢

(٣) «رسائل إخوان الصفاء» ١٠٥/٤

(٤) انظر : أبو حيان التوحيدي : «الامتاع والمؤانسة» ٤/٢/بيروت/تصحيح : أحمد أمين، وأحمد الزين، و«المقابسات» ص٤٦، و«منهاج السنة النبوية» ٤٦٦/٢، ومحمد لطفي : المصدر السابق ص٢٥٣

٣- وفي القرن الخامس ظهر في الساحة الإسلامية أبو حامد الغزالي وكرس جهوده في التوفيق بين الدين والفلسفة بعامة، وبين المنطق والعلوم الإسلامية بخاصة، وكان له من الحماس في هذا الدمج ما يندر مثله، وهذا ما جعل بعض الباحثين الذين لهم عناية بدراسة الغزالي يرى أن حركة الدمج هذه بدأت بالغزالي[١] فيقول: ((أما مزج المنطق الأرسطاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين، غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي[٢])) وقال أيضاً: ((يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين: عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة في نطاق المنطق، ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي[٣]))

قلت: هذا الكلام توضيح وبيان للدور الرئيسي الذي قام به الغزالي في عملية المزج، أما بدء الحركة فقد كان أبكر من ذلك كما وضحته سابقاً.

ويبدو أن هذه الشهرة نابعة من منهجه في التوفيق؛ فإنه لم يعرض أبحاثه المنطقية والفلسفية تحت اسم المنطق، ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار، والمحك، والميزان، والقسطاس وذلك -فيما يبدو- لكي يتفادى غضب الفقهاء، ومحاربتهم له، فانتشرت كتبه في الأرض على عكس الفارابي ونحوه ممن سبق الغزالي إلى هذا العمل ولم يسلك هذا المسلك، مع أن كتب الغزالي أقرب إلى منطق أرسطو.[٤]

---

(١) يقول السيوطي: ((أول من مزج كتب الأصول بالمنطق هو أبو حامد الغزالي)) صون المنطق ص١٣.

(٢) النشار: ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص٩٨-٩٩

(٣) نفس المصدر ص١٦٦ وانظر عبد الرحمن دمشقية: ((أبو حامد الغزالي والتصوف)) ص٧٠/الرياض/ط٢/

(٤) انظر ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص١٨١

وحماسة الغزالي في الإشادة بالمنطق والذب عنه واعتبار محصّلاته يقينية، ومحصلات ما عداه ظنية واضحةٌ في كتبه حتى كان من أقواله عن قوانين المنطق: ((ومن لايحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً[1])) وفي أصول المزج يقول: ((فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات : في ترتيبه، وشرطه، بل في مآخذ المقدمات فقط[2])) وقال الغزالي: ((ولاأدعي أني أزن بها-يعني قوانين المنطق- المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم![3]))

وحين نصل إلى النظرية التي عرضها الغزالي في ((القسطاس)) لانرى-كما يقول النشار- شيئاً جديداً، اللهم إلا أن الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفي يمكنه أن يشمل المسائل الدينية، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صور منطقية معتبراً نتائجها يقينية، غير أن ((القسطاس)) في جوهره يوناني بحت.[4]

والذي يستوقف الباحث هو أن الغزالي ألف ((المستصفى)) و((المعيار)) بعد تأليف ((التهافت))الذي يرد فيه على الفلاسفة[5] فهل يعد هذا تراجعاًعماكتبه في التهافت؟ على كل حال وإن كان من الصعب الجزم بأن ثقته وقناعته التامة بالبراهين الفلسفية تمثل تراجعاً عن نقده للفلسفة في ((التهافت)) إلا أننا نجد أن باحثين مرموقين في مجال العقليات قد جزموا بأنه رجع فعلاً عن مقرراته في ((التهافت)) في كتابه النادر المسمى ((المضنون به

(١) ((المستصفى من علم الأصول)) ص١٦

(٢) الغزالي : ((معيار العلم)) ص٢٦/ القاهرة/١٣٤٦هـ

(٣) ((القسطاس المستقيم)) ص١٨٨

(٤) انظر ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص١٧٢

(٥) انظر عبد الرحمن بدوي: ((مؤلفات الغزالي)) ص٧٠رقم ١٨/ الكويت/ ط٢/١٩٧٧م، وعبد الرحمن دمشقية : المصدر السابق ص٣٦ رقم١٨، وص٣٧ رقم ٤٢ وص٣٨ رقم ٥٩،وذكر د سليمان دنيا أن ((المعيار)) كان جزء من التهافت ثم فصل عنه بفعل الطابعين. انظر ((التهافت)) ص٣٢٤/ الفهارس

على غير أهله[1])) وهو الكتاب الذي أشار إليه ابن طفيل حين بيَّن أن الغزالي ألـف كتباً باطنية لايطلع عليها إلا فريق من الخواص، وأن أهم هذه الكتب كتاب ((المضنون به))[2].

ومهما يكن من أمر فقد كان من آثار هذه الحركة في العـالم الإسـلامي أن ذهـب كثير من المتكلمين والأصوليين إلى أن تعلم المنطق إما فرض على الأعيان، أو على الكفاية، متابعين للغزالي في قوله : إن من لايحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً .

وتجدر الإشارة إلى أن أكبر خطإ وقع فيه هؤلاء الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام إنما هو ثقتهم المفرطة بالفلسفة اليونانية، وتصورهم إياهـا علـى أنهـا حقـائق لا تقبـل الجـدل، فأخذوا في ليِّ نصوص الشريعة حتى توافق الفلسفة، فحرفوا وبدلوا وأولوا، يقول حلمـي: ((أما أغلب الفلاسفة اليونانيين -إن لم يكن كلهم- فإنهم من أبعد الخلق عـن معرفـة الله، ومعرفة خلقه وأمره، وصفاته، وأفعاله، وقد انتقلت نظرياتهم إلى فلاسفة المسلمين،فأخذوا منهم آراءهم دون تمحيص، ودون اتباع القاعدة المنهجية الإسلامية لمعرفة الفرق بين السنة والبدعة، أو بين منهج الأنبياء في إثبات الألوهية، وبين غيرهم ممن حادوا عن هذا الطريـق، بل إن ابن سينا ابتدع كلاماً في الوحي والمنامات لم يقله المشاءون قبله[3]))

وفي هذا المعنى يقول المستشرق دي بور:((وظلت الفلسفة الإسـلامية علـى الـدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم مـن كتـب الإغريـق، وبحرى تاريخهـا أدنـى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لاابتكاراً، ولم يتميز تمـيزاً يذكـر عـن الفلسـفة الـتي

---

(١) انظر محمد لطفي : ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص٢٦،١٠٣

(٢) انظر ابن الطفيل : ((حي بن يقظان)) ص٦٤/ القاهرة/١٩٥٨م/ ت: أحمد أمين .ويذكر محمد لطفي أن هذا الكتاب موجود في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم٨٨٤ وقال: ((وفي هذا الكتاب أظهر الغـزالي اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم، ويقول كقولهم بأن الـذات العلية تعلم الأمـور إجمـالا لاتفصيـلاً، أي: تحيط بالكليات لا الجزئيات))ثم أشار إلى أن البعض شكك في صحة نسبة الكتـاب إلى الغـزالي. ((تـاريخ فلاسـفة الإسلام)) ص٧٢

(٣) ((الإسلام والمذاهب الفلسفية)) ص١٠٢وذكـر أنـه نقلـه مـن((منهـاج السـنة)) لابـن تيميـة، ولم أجـده في الموضع المحال إليه، وإن كان يغلب على الظن أن هذا أسلوب شيخ الإسلام مع شيء من التصرف .

سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها[1]»

وجملة القول: أن عمل هؤلاء الملفقين رغم ما له من تأثير فكري لم يكن بعيداً عن الفلسفة الأصلية، و لم يصل إلى حقيقة الإسلام فصار مزيجاً محرفاً لم يحظ برضا الفلاسفة، و لم ينج من سخط علماء الإسلام، فكان ذلك فشلا ذريعاً لجهودهم، يقول محمد لطفي عن ابن رشد :«ورأى أنه من المحتم عليه-وهو حكيم إسلامي- أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية، وبين الشريعة الإسلامية، ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين، لم يرض الفلاسفة لأنه أحلَّ الدين محلاً لايقبله الفلاسفة، و لم يرض الدين؛ لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطوقه، وهذا الفشل لايقلل من قدر ابن رشد؛ لأنه كان حسن النية، وكان يريد ديناً مبنيا على العقل،وفلسفةلاتؤدي إلى الإلحاد والكفر[2]» وهذا فشل ذريع يجعله في الحضيض

وبهذا كله يتبين لنا كيف وصلت الفلسفة إلى ديار المسلمين، وكيف تلقاها من تلقاها بالقبول، وبذل فيها ما بذل من جهود، وكان لابد من هذا العرض الذي لم يخل من طول حتى تتبين الحقيقة؛ فإن هذه المسألة من المسائل الغامضة لدى الكثير، حتى ظنوا أن الإسلام في حد ذاته مجرد دعوة إلى التفلسف .

---

(١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٥٠

(٢) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص٢٣٤

المطلب الرابع : بيان بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام :

لعله قد بان مما سبق أن الفلسفة الوافدة إلى المسلمين ليست من الإسلام في شيء، فالجهود التي بذلت في التوفيق بين الفلسفة والإسلام من أكبر الأدلة على بعد الشقة بينهما؛ لأن التقارب والاتحاد ينافي وجود الحاجة إلى التقريب والتوفيق، يقول أحدهم: «ولكن الحقيقة أن فلاسفة الإسلام قد بذلوا مجهودات مضنية في محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة، والتوفيق لايكون إلا بين مختلفين[1]»

وحتى يتبين هذا الأمر أذكر الأمور الآتية:

١- من المعلوم لدى جميع المسلمين، بل لدى جميع العقلاء أن مصادر الإسلام المعتمدة هي كتاب الله تعالى، وسنة رسوله المطهرة، وأن ما يذكر بعد هذين المصدرين من الإجماع فهو وصف لدرجة بعض نصوص المصدرين، وأما القياس الصحيح فالحق أنه محاولة لاكتشاف ما يدخل تحت هذين المصدرين، وليس مصدراً مستقلا للتشريع، وعلى هذا يكون قدوة المسلمين وأسوتهم الوحيد رسول الله ﷺ فهم يبذلون كل ما أوتوا من جهد لتلقي الإسلام طبقاً لما تلقاه عن ربه وعلّمه أصحابه، وفهموه عنه، أو هكذا يجب أن يكون المسلمون،أما الفلاسفة فقدوتهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطو،ومصادرهم يونانية، فارسية، هندية، وهذا الأمر يعترف به الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام قديماً وحديثاً، يقول السهروردي :«إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون[2]» ويقول محمد لطفي في مقدمته التي خاطب فيها الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: «ولن يخطر ببال هؤلاء القارئين المعجبين أنه لولاكم أيها الفلاسفة الأعزة من الكندي إلى ابن رشد لم يكن لفيلسوف أوربي حديث أن يظهر في عالم الوجود، وأنكم أنتم الذين حفظتم تلك الشعلة المقدسة التي خلفها

---

(١) المراكي : «قضية التأويل في الفكر الإسلامي» ص١٣٠

(٢) «شرح حكمة الإشراق» ص١٦/ طهران/ ١٩٥٣م

سقراط، وأفلاطون، وأرسطو في مغاور الماضي السحيق، وزدتموها ناراً حتى أسلمتموها مضيئة وهّاجة إلى فلاسفة أوروبا المحدثين وكنتم لتلك الشعلة الإلهية كراماً حافظين[(١)] »

وهذا اعتراف من أهل الفلسفة أنفسهم بأن هؤلاء إنما ورثوا علم اليونان لاغير، وإذا استبان أن الإسلام والفلسفة متباينان في الحقيقة والجوهر، وفي المنبع والمصدر، اتضح أن نسبة الفلسفة إلى الإسلام خطأ تاريخي عقدي وقع فيه كثير من الناس، قال الشهرستاني-بعد أن ذكر عدداً من هؤلاء كالكندي وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم- : «قد سلكوا طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين[(٢)] » يقول أصحاب الموسوعة العربية: «لاتبدأ الفلسفة بمسلمات مهما كان مصدرها، فإذا كان الدين يرتكز على الإيمان، فالفلسفة لاتجعل الإيمان سنداً لما يوصف بأنه حق[(٣)] »

أقول: ليس وراء الحق إلا الباطل، كما قال عزوجل: ﴿**فماذا بعد الحق إلا الضلال**﴾ [سورة يونس :٣٢]

يقول د.سليمان دنيا-أحد أنصار المزيج الفلسفي في معرض محاكمته بين الغزالي وابن سينا حين كفره الغزالي بالمسائل الثلاث المشهورة- :«ما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية، أي: من ناحية الكفر والإيمان، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية، أي: من ناحية الحق والباطل، والخطإ والصواب، فللدين كتبه، وللفلسفة كتبها وهذا الكتاب -يعني الإشارات-الذي بأيدينا كتاب فلسفة فلانحب أن نخرج عن دائرتها وليلتمس رأي الدين في هذا الخلاف من شاء في كتب الدين[(٤)] »

---

(١) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص [د]

(٢) «الملل والنحل» ٢/١٥٨-١٥٩

(٣) «الموسوعة العربية الميسرة» ٢/١٣١٠

(٤) مقدمة «الإشارات» لابن سينا ص٩٨

وهذا الرجل الفيلسوف -مع أنه من القائلين بوجود ''فلسفة إسلامية''[1]- فقد اعترف هنا بأمرين لهما قدرمن الأهمية في هذا المقام: **الأمر الأول**: أن الجوانب الموضوعية التي يقصدها الباحث في الدين غير الجوانب التي يقصدها الباحث في الفلسفة، وهذه مغايرة ما بعدها مغايرة **الأمرالثاني**:أن المصادر الدينية مغايرة تماماً للمصادر الفلسفية، أما مازعمه من أن المسألة ينبغي أن تبحث من ناحية الحق والباطل، لا من ناحية الكفر والإيمان فكلام مضطرب غاية الاضطراب؛ لأن فيه محاولة للتأليف بين المفترقات، والتفريق بين المؤتلفات، فالإيمان والحق متلازمان ولايفترقان، والكفر والباطل صنوان إلى يوم الدين.

٢- أن الإسلام في حقيقته وجوهره علم وعمل، وأن العلم -على أهميته- ليس إلا وسيلة إلى العمل، فو تلقى المرء جميع العلوم الشرعية و لم يلتزم بالأعمال التي ترشد إليها تلك العلوم لم يكن مسلماً كامل الإسلام، ولامؤمناً كامل الإيمان، ولاعلمه علماً نافعاً، أما الفلسفة -على العكس من ذلك- فمجرد آراء ومقدمات ونتائج ليس للعمل عند الفلاسفة أية قيمة، يقول الدكتور حلمي: «إن الدين يتميز بالعمل بينما تتصف الفلسفة بالتأمل، إن هذه الخاصية المرتبطة بكل منهما تميزه عن الآخر حتى إذا اختلط كل منهما بالآخر نرى العناصر محتفظة بفرديتها[2]» ويقول دي بور: «أما عند الفلاسفة فالعلم أعظم قدراً من العمل[3]»

٣-أنه لايمكن التوفيق بين الإسلام والفلسفة مهما حاول المحاولون، حتى قال أحد الفلاسفة المعاصرين في وصف ابن سينا:«ومع أنه تساهل كثيراً إكراماً لمبادئ الإسلام فإنه لم يحدث تغييراً كبيراً في مجموع فلسفة أرسطو التي لايمكن اتفاقها مع الدين الحنيف[4]»

---

(١) انظر ص٧ من المقدمة المذكورة .

(٢) «الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة» ص٦٣

(٣) دي بور : المصدر السابق ص١٨٦

(٤) محمد لطفي : المصدر السابق ص٦٣

وقال أبو حيان -عن رسائل إخوان الصفا الفلسفية - :((وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي [محمد بن بهرام] وعرضتها عليه، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً ثم ردها علي، وقال: ظنوا ما لا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسُّوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك...والموسيقى...والمنطق في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا أمر دونه حَدَد[1])) ثم أضاف أبو حيان: ((والفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة...فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل[2])) قلت: إذا كان هؤلاء المذبذبون المتأثرون بالفلسفة والمنطق والكلام هم الذين يعترفون بالتمايز والتباعد بين الفلسفة والشريعة، فأولى بمن ينافحون عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وينفون عنهما تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، ألا يفكروا في التسليم بوجود شيء اسمه ((فلسفة إسلامية)) وبالتالي ليس هناك فلاسفة إسلاميون، قال ابن تيمية: ((وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته، أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام ؟ فقال: ليس للإسلام فلاسفة[3]))

يقول دي بور: ((لانستطيع أن نقول : إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف[4])) وبهذا نعلم أن عبارة ((الفلسفة الإسلامية)) -مثلها مثل عبارة :

---

(١) ((الامتاع والمؤانسة)) ٢/٥-٦ ومعنى **الحدد**: المنع . انظر ((المعجم الوسيط))

(٢) نفس المصدر ٢/٩

(٣) ((الرد على المنطقيين)) ص١٩٩ وانظره في تلخيص السيوطي ضمن مجموع الفتاوى ١٨٦/٩

(٤) المصدر السابق ص٥١

((الفلاسفة الإسلاميون))-عبارة خاطئة، فإن كان ولا بد من ذكر الإسلام إلى جانب الفلسفة فالتعبير الأقرب أن يقال: ((الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام)) و ((الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام)) وبهذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يعبِّر .[1]

٤- مما يوضح لنا بجلاء بُعد الفلسفة والمنطق عن الإسلام تلك المواقف الثابتة والحازمة التي وقفها علماء الإسلام تجاه الفلسفة والفلاسفة، وهؤلاء العلماء أكثرهم من الراسخين في العلوم الشرعية والعقلية، بحيث لوأمكن التوفيق بين الإسلام والفلسفة لمصلحة ما لكانوا أسبق إليه وأولى به من تلك الشرذمة الملفّقة، وفيما يلي إشارة سريعة إلى تلك المواقف منذ ظهور بوادر الفلسفة إلى حين فشوها في المجتمع الإسلامي:

أ- من الذين كانت مواقفهم تجاه الفلسفة والفلاسفة ثابتة وواضحة الإمام أبو حنيفة النعمان، قال نوح الجامع: ((قلت لأبي حنيفة : ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام ؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدث فإنها بدعة[2]))

ب- ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت٥٩٧هـ حيث عد الاشتغال بالفلسفة من تلبيس إبليس فقال:((وقد لبس إبليس على أقوام من أهل ملتنا فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم فأراهم أن الصواب اتباع الفلاسفة لكونهم حكماء قد صدرت منهم أفعال وأقوال دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة[3]))

ج- ومنهم أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهيربابن الصلاح ت٦٤٣هـ حيث سئل عن المنطق والفلسفة فقال -في فتواه المشهورة-: ((الفلسفة رأس السفه والانحلال،

---

(١) انظر مثلاً: ((منهاج السنة النبوية)) ٢٨٧/٣ و((بغية المرتاد)) ص١٨٣

(٢) رواه الهروي في ((ذم الكلام)) ق١٩٤، وعزاه السيوطي في ((صون المنطق)) ص٣٢ إلى أبي المظفر السمعاني في ((الانتصار لأهل الحديث)) عنه .

(٣) ((تلبيس إبليس)) ص٤٨

ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة...وأما المنطق فمدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولااستباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به[1]» وعلل هذا الحكم الصريح الواضح بقوله: «ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان[2]»

د- ومن هؤلاء الأئمة-بل أبرزهم على الإطلاق- شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ت٧٢٨هـ وكان أكثر النقاد قبله يركزون على التحذير من المنطق والفلسفة، وذكر حكم الشرع في تعاطيهما، أما هو فقد كان نقده للفلسفة من نوع خاص، حيث غاص في غمارها، وأبحر في لجتها، ودرسها درساً فاحصاً بزَّ به الفلاسفة أنفسهم، وتفوق عليهم في تصور قواعده، فأمكنه بذلك بيان ما حوته من الباطل، يقول الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمه الله: «حسبك أنه -يعني ابن تيمية- سبق فلاسفة الغرب ومفكريهم إلى نقد المنطق الأرسطي، وبيان ما فيه من نقص وخلل، حسبك أنه ناضل الفلاسفة-طواغيت الناس وأصل فتنتهم-فكان له عليهم الفَلَج والنصر، متسلحاً في نضاله بالمنقول الصحيح، والمعقول الصريح، فجمع بين القوتين[3]»

والحقيقة أن جهود ابن تيمية العلمية في نقد الفلسفة والمنطق لاتزال تنتظر من يدرسها دراسة واعية متأنية، وهي جهود موزعة في جميع مصنفاته الكثيرة، إلى جانب كتب ورسائل أفردها في الرد على هؤلاء، ومن الكتب التي تحتوي على نقدهم :((درء تعارض العقل والنقل)) و((منهاج السنة النبوية)) و((بغية المرتاد)) و((الصفدية))

---

(١) «فتاوى ومسائل ابن الصلاح» ١/٢٠٩-٢١٢/ بيروت/١٤٠٦هـ / ت: قلعجي .

(٢) نفس المصدر ١/١٩٩وهنا يتفق مع ابن الجوزي في نسبة الخوض في الفلسفة إلى مكر الشيطان .

(٣) مقدمة «نقض المنطق» ص٥/ القاهرة/ ١٣٧٠هـ/ ت: محمد عبد الرزاق حمزة وغيره .

و((الاستقامة)) و((نقض تأسيس الجهمية)) ومن الكتب المفردة في الرد على أهل الفلسفة والمنطق: ((نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان[١])) و((نقض المنطق)) وغيرهما من الكتب والرسائل.

ونقده للفلاسفة يتناول في مجمله ناحيتين:

الناحية الأولى: بيان مجانبة الفلسفة للعقل الصريح .

الناحية الثانية: بيان مخالفتها للنقل الصحيح .

ولاريب أن الناحية الأولى كلّفته الكثير من الجهد والوقت؛ لأن القوم يدعون الاعتماد على العقل، حتى اغتر بذلك خلق كثير ، أما الناحية الثانية فهي التي تعنينا هنا، حيث بين أن الفلسفة شيء والدين شيء آخر.

هـ- ومنهم الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت٧٤٨هـ وهو أحد من استفاد العلم من شيخ الإسلام ابن تيمية، وكتبه مليئة بالإفصاح عن موقفه من الفلسفة والكلام في كل مناسبة سانحة، قال -في ترجمة علي بن عبد الله الزاغوني-:((بل قل من أمعن النظر في علم الكلام إلا أداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل، فإن علم الكلام مولّد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام،وبين علم الفلاسفة بذكائه لابد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا و لم يتحذلق ولاعمق-فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا- فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه ويقينه، نسأل الله السلامة في الدين[٢]))

ز- ومنهم وريث شيخ الإسلام ابن تيمية في العلم، وتلميذه النجيب أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، فقد كرس جهوده -كشيخه- للرد على جميع

---

(١) وهو المسمى ((الرد على المنطقيين)) انظر مقدمة ناشره ص[ن-س] و((مجموع الفتاوى)) ٨٢/٩[الهامش]

(٢) ((ميزان الاعتدال)) ١٤٤/٣ رقم ٥٨٨٥

الطوائف الضالة، وخصوصاً العقلانيين الذين حاولوا الدمج بين قواعد المنطق وضلالاته بأصول الإسلام ومبادئه، ومن أقواله في الرد على من زعم أن تعلم المنطق فرض عين أو فرض كفاية: ((وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً تعلمه فرض كفاية أو فرض عين، وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها:هل راعوا فيهاحدودالمنطق وأوضاعه ؟ وهل صح علمهم بدونه ؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيَّر أوضاعه، وشوش قواعده[1]))

ح- ومنهم العلاّمة عبد الرحمن بن خلدون ت٨٠٨هـ حيث عقد في مقدمة تاريخه مبحثاً عنوانه: (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها) انتقد فيه كثيراً من مبادئ الفلسفة البالغة الخطوروالجناية على العقيدة، فانتقدهم مثلاً في :إسناد الموجودات إلى العقل الأول، علماً بأن العقول عندهم إنما هي الأفلاك، كما انتقدهم أيضاً في إدخالهم مباحث ما وراء الطبيعة ضمن الفلسفة، وفي قولهم : إن الإلهيات لايوصل فيها إلى يقين . وقولهم : إن السعادة هي إدراك الوجود، والمعرفة المجردة. وفي قولهم: إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها. إلى أن قال عن كتب الفلسفة التي كانت تراجمها منتشرة في وقته : ((فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسيروالفقه، ولايكبن أحد عليها وهوخلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها[2]))

-وإذا تحدثنا عن ابن خلدون الأفريقي حسن بنا أن نذكر موقف الملك المنصور حاجب الممالك الأندلسية أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامرت٣٩٣هـ فإنه بذل جهداً في محاربة الفلسفة المبتدعة، واستخدم لذلك سلطته لما تولى الحكم بالنيابة عن هشام

---

(١) ((مفتاح دار السعادة)) ١/١٦٧

(٢) انظر ((المقدمة)) ص٦٧١،٦٧٣،٦٧٤،٦٧٦،٦٧٧ على التوالي .

ابن الحكم الذي استخلف وعمره تسع سنين، وكان والد هشام مولعاً بجمع كتب الفلسفة والمنطق فعمد ابن أبي عامر ((إلى خزائن كتب الحكمة فأبرزمافيها من كتب الفلسفة حاشا كتب الطب والحساب، وأمر بإحراقها بمحضر من العلماء[1]))

ط- ومنهم محمد بن إبراهيم اليماني المشهور بابن الوزيرت٨٤٠هـ حيث ألف في بيان عوار الفلاسفة وهتك أسرارهم كتاباً قيماً سماه ((ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان)) وفيه يقرر أن القرآن الكريم قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها في العقول، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس، واشتمل من البراهين العقلية ما يسمو على فني المنطق والكلام؛ لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البدهيات والمسلمات، وليس فيه أبداً أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية.[2]

ي- وللجلال الدين السيوطي ت٩١١هـ جهود مشكورة في نقض المنطق فألف: ((فصل الكلام في ذم الكلام))و((القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق)) و((صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)) و((جهد القريحة في تجريد النصيحة)) وهو ملخص لكتاب شيخ الإسلام ابن تيمية ((الرد على المنطقيين))

المقصود: من هذا كله أن هؤلاء الأئمة من أهل الحديث والفقه والاجتهاد لوأمكن التوفيق بين الفلسفة والإسلام وكان في ذلك التوفيق مصلحة شرعية لكانوا أسبق إلى ذلك ولكن لما وقفوا هذه المواقف المعارضة للفلسفة علمنا أنها شيء آخر غير الإسلام .

٥- ومما يوضح كل ما سبق بجلاء أن نتيجة الاشتغال بالقرآن والحديث إنما هي الهداية والرشد والاستقامة، أما الفلسفة فلا تنتج إلا عكس ذلك، قال ابن تيمية: ((وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله :**﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾** [سورة

(١) ((سير النبلاء)) ١٥/١٧، ١٢٣

(٢) انظر ((ترجيح أساليب القرآن)) ص٧ /مصر/ ١٣٤٩هـ

الإسراء :١٧] وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الآخر إنما يوصلهم إلى أمر لاينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم [١] »

المبحث الثاني : نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام :

لقد تحدثت في المبحث السابق عن نشأة ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، وأن أبرز مرحلتين مرت بهما نشأة تلك الفلسفة هما:مرحلة انتقال الفلسفة من اللغات الأجنبية إلى لغة القرآن، ثم مرحلة الدمج بين الفلسفة الإلهية الوثنية مع علوم الدين الإسلامي، وذكرت هناك أن الذين قاموا بهذا العمل لم يكن لهم في علوم الشريعة الإسلامية نصيب يذكر في الغالب، وإنما هم شرذمة من الناس تلقت تعليمها الفلسفي على أيدي اليهود والنصارى أحياناً، أو من الزنادقة والملحدين، ثم هجموا بأنفسهم على العلوم الشرعية دون تلق من أحد، وقصدهم أن يفهموا من أصول الدين وفروعه ما يؤهلهم للقيام بمهمة الدمج، والتوفيق بين الدين والفلسفة، وفي هذا المبحث إلمامة سريعة حول نشأة بعض الرجال الذين أسهموا في الترجمة والدمج إسهامات قوية جعلت بعض الباحثين يرى أنه لولا وجود جهود هؤلاء لم توجد فلسفة لدى المسلمين:

أولاً: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي [٢] ، نسبة إلى قبيلة كندة إحدى قبائل الجزيرة العربية، ولد في الكوفة عام ١٨٥هـ حيث إن كثيراً من أفراد هذه القبيلة نزحوا في وقت مبكر إلى العراق واستوطنوها [٣] ، وكان والده إسحاق بن الصباح [٤] أميراً على الكوفة أيام المهدي والهادي والرشيد، وأطلق على الكندي لقب «فيلسوف العرب»

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٦٢

(٢) انظر ترجمته في «الفهرست» ص٣٥٧-٣٦٥، و«سير النبلاء» ٣٣٧/١٢، والقفطي:المصدر السابق ص٢٤٠-٢٤٧ و«لسان الميزان» ٣٠٥/٦، وابن نباتة: «سرح العيون» ص١٢٣

(٣) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص١٧٧

(٤) مقبول من رجال أبي داود . انظر «السير» ٣٣٧/١٢، و«التقريب» رقم ٣٦٠

نظراً لقبيلته العربية، ذكر أنه تلقى تعليمه في البصرة والكوفة، ولم يذكروا من هم شيوخه، توفي الكندي عام ٢٦٠هـ وقيل ٢٥٨هـ وخلف من المؤلفات الفلسفية الشيء الكثير سردها صاحب ((الفهرست)) فبلغت عنده ٨ صفحات ! وذكر محمد لطفي منها ٢٣١ كتاباً[(١)] والحقيقة أن الكندي نشأ نشأة فلسفية محضة،وكان أول فيلسوف منتسب إلى الإسلام بلغ قدره في معرفة الفلسفة اليونانية مبلغاً بعيد المدى حظي لأجل ذلك برعاية الخليفتين العباسيين، المأمون والمعتصم، وكان المأمون ندبه فيمن ندب من الفلاسفة لترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، وكان ملماً باللغة السريانية، واليونانية[(٢)]، وكان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المترجمين المساعدين وعامتهم من النصارى، وكان يشرف عليهم، وفي كثير من الأحيان ينقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين.[(٣)]

لم يكن الكندي ليتبوأ هذه المنزلة في الفلسفة في ظل تلك الدولة لولا عنايته الفائقة بتراث اليونان وتقديسه إياهم، وكانت له عناية خاصة بأرسطو وتراثه ترجمة، وتهذيباً، وترتيباً، وإحصاء، وصل تقديره لفلاسفة اليونان إلى درجة اعتقاد أن جده الأعلى تربطه بالإغريق وشائج النسب، يقول دي بور:((ومن هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر مما يجعل لدين العرب وفضائلهم، بل إنه كان يرى-متابعة لغيره دون شك- أن قحطان الجد الأعلى لعرب الجنوب أخ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق[(٤)]))

---

(١) ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١٢

(٢) انظر محمد لطفي : المصدر السابق ص١

(٣) انظر :كوربين : ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٢٣٦/بيروت/ ط٣/١٩٨٣م/ترجمة: نصير مروة وغيره .

(٤) ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص١٧٧-١٧٨ ونسب المسعودي في ((مروج الذهب)) ٢/٢٤٣-٢٤٤ هذا الرأي إلى بعض المؤرخين، وذكر أن الكندي كان يذهب إليه .

والخلاصة: أن هذا الرجل كان فيلسوفاً بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة في عصره من معنى، فكل مؤلفاته لاتخرج عن الفلسفة، والفلك والتنجيم، والموسيقى والحساب، والهندسة، وافتتن بالفلاسفة حتى قالوا: ((إن المثل الأعلى عند الكندي هو سقراط شهيد الوثنية في أثينة، وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وكتبه وآرائه،وهويحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد[1]))

أما نصيبه من العلوم الشرعية فلا تحدثنا أسماء كتبه عنه، ولم يتحدث مترجموه عن شيء يثبت ذلك، أما مدى تدينه والتزامه بتعاليم الإسلام الذي ينتسب إليه فلنترك الحديث لمؤرخ أهل السنة الحافظ الذهبي حيث قال: ((كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان، والهيئة والتنجيم، والطب وغير ذلك، لايلحق شأوه في ذلك العلم المتروك، وله باع أطول في الهندسة، والموسيقى... وكان متهماً في دينه، بخيلاً ساقط المروءة...هم بأن يعمل مثل القرآن، فبعد أيام أذعن بالعجز![2]))

هذا هو الكندي الذي يقدسه العقلانيون وكأنه إمام من أئمة المسلمين، ولم يكن إلا وريثاً لعلم الفرس واليونان، وأول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام[3]، ومهد لعمليات الدمج التي اشتهرت بعده.[4]

---

(١) ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص١٨٨

(٢) ((سير أعلام النبلاء)) ٣٣٧/١٢

(٣) **المشاؤون**: هم أرسطو وأتباعه، سموا بذلك لأنهم كانوا يلقون دروسهم الفلسفية وهم يمشون على الطريق. انظر : ((درء التعارض)) ٢١٠/٦، ٩٣/١٠، والقفطي: المصدر السابق ص١٤، وكوربين: المصدر السابق ص٢٦٨ حيث ذكر الغرض من الإلقاء الشفوي عندهم .

(٤) انظر ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص١٧٦، و((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٢٤٠

ثانياً: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي[1]، نسبة إلى مقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان[تركستان] حيث ولد في قرية وسيج التابعة لهذه المقاطعة عام٢٥٩هـ أو ٢٦٠هـ[2]

قدم الفارابي بغداد وهو شاب حيث حصَّل علومه فيها، ثم توجه إلى حلب عام٣٣٠هـ حيث حل في كنف الحمدانيين من الشيعة، وحظي باحترام سيف الدولة الحمداني، ثم رحل إلى مصر، فدمشق حيث توفي سنة٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاماً أما نشأة الفارابي وثقافته فقد أكب ببغداد على دراسة المنطق والفلسفة والموسيقى والرياضيات، ولازم متى بن يونس[3]، الفيلسوف المسيحي المشهور، وأخذ عنه الفلسفة والمنطق، وأجمع المؤرخون أيضاً أنه لازم أستاذاً آخر اسمه يوحنا بن حيلان، وهو أيضاً فيلسوف مسيحي، ويقال إن الفارابي كان يتقن سبعين لغة[4].

ومن براعته في الموسيقى والضرب بالعود أنه لما دخل على مجلس سيف الدولة وناظر العلماء في الفنون، أخرج عوداً ولعب به ففرح أهل المجلس وضحكوا، ثم غير اللحن فنام كل من كان هناك حتى البواب فقام وذهب ![5]

ولما تقدم في مدارج تكونه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو، وعني بها عناية لم يسبق إلى مثلها، ولهذا سماه أهل المشرق ((المعلم الثاني)) باعتبار أرسطو ((المعلم الأول))، ومن دلائل عنايته بتراث أرسطوأنه قرأ كتاب ((الطبيعة)) له أربعين مرة، وكتاب ((النفس))

---

(١) انظر ترجمته في ((الفهرست)) ص٣٦٨، و((وفيات الأعيان)) ٥/١٥٣-١٥٧، و((سير النبلاء)) ١٥/٤١٦

(٢) انظر ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١٣، و((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٢٤٢، و((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص١٩٦

(٣) إليه انتهت رئاسة المنطقيين في وقته، وهو نصراني مات ببغداد سنة ٣٢٨هـ ويقال له أيضاً: متى بن يونان. انظر ((الفهرست)) ص٣٦٨

(٤) انظر ((سير النبلاء)) ١٥/٤١٧

(٥) انظر ((وفيات الأعيان)) ٥/١٥٥-١٥٦ و((السير)) ١٥/٤١٧

مائتي مرة،[1] وفضله على فلسفة أرسطو كبير، فإليه يرجع الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها، وقد سار كل من جاء بعده على نهجه، واتبعوا خططه، حتى إن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغات الأروبية القديمة والحديثة إلا على النسق الذي اختاره الفارابي،[2] وسئل: أأنت أعلم أم أرسطو ؟ فقال: لوأدركته لكنت أكبر تلامذته،[3] ومن أقواله المعبرة عن تقديس مبالغ فيه قوله: ((لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما...لكان الناس في حيرة ولبس[4]))

أما مؤلفات الفارابي فكثيرة جدًّا وخطيرة جدًّا، أما الكثرة فقد أحصى منها محمد لطفي ١٠٢ كتاب، وذكر منها محقق كتابه[5] ((فصوص الحكم)) ١٢٩ كتاب.

أما الخطورة فقد كانت مصنفاته تحمل في طياتها كل المخاطر التي تحملها مصنفات الفلاسفة الإلهيين، ويتفوق عليهم باطلاعه الواسع وتعصبه للفلسفة حتى سلك في التوفيق بين الدين والفلسفة منهجاً فريداً بناه على التوفيق بين مذاهب الفلاسفة وآرائهم المختلفة، حتى إذا توحدت خطا الخطوة التالية وهي التوفيق بين الشريعة والفلسفة، فألف في ذلك كتباً منها: ((التوسط بين أرسطو وجالينوس)) و((الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)) و((اتفاق آراء أبقراط وأفلاطون)) ، قال الذهبي: ((له مصنفات مشهورة من ابتغى الهدى منها ضل وحار[6]))

---

(١) انظر ((قصة الحضارة)) ٢٠٤/١٣

(٢) انظر محمد لطفي : المصدر السابق ص١٦

(٣) ((سير النبلاء)) ٤١٨/١٥

(٤) ((الجمع بين رأي الحكيمين)) ص٢٩-٣٠/ القاهرة/ ١٩٠٧م

(٥) هو الشيخ محمد حسن آل ياسين .

(٦) ((سير أعلام النبلاء)) ٤١٧/١٥

والمقصود: أن هذا الرجل ترك في الأمة آثاراً فلسفية أسهمت إسهاماً بالغاً في ذلك الوباء الذي أصاب الأمة الإسلامية من جراء الانشغال بالتراث الأجنبي المتروك، ولم يعرف له تلاميذ من غير النصارى.[1]

وهذا الواقع يمثل منعطفاً خطيراً : رجل مسلم تتلمذ على النصارى، ولم يتتلمذ عليه غير النصارى، ولعل هذا الاختلاط المشبوه بهؤلاء إلى جانب مؤلفاته هو الذي أدى إلى اتهامه بالزندقة.[2] حتى قال دي بور: «أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة، فوسم بها إلى الأبد، وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده[3]».

ثالثاً: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا،[4] الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر الأطباء في وقته، الفيلسوف المنطقي الشهير، ولد في أفشنة -وهي قرية قرب بخارى- عام ٣٧٠هـ، وهو فارسي الأصل، نشأ في ولاية ماوراء النهر، كان أبوه من أهل بلخ طاب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور حيث اشتغل بخدمة الدولة، توفي سنة٤٢٨هـ أما نشأته وثقافته فقد كانت تسود بيت أبيه تقاليد فارسية قوية، وأجمعت المصادر على أن أباه وأخاه كانا من دعاة الإسماعيلية الباطنية، فنشأ نشأة باطنية فلسفية[5] ولم يتلق من التعليم الشرعي إلا ما أخذه عن والده الباطني، وتلقى بعض العلوم على يد أبي بكر الخوارزمي، ثم لازم أستاذاً مسيحياً هو عيسى بن يحيى فدرس عليه الطب، وشيئاً من

---

(١) انظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٢٢٦، و«تاريخ فلاسفة الإسلام» ص٣٦،و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٥١

(٢) انظر «قصة الحضارة» ٢٠٤/١٣

(٣) المصدر السابق ص٢٢٦

(٤) انظر ترجمته في «وفيات الأعيان» ١٥٧/٢-١٦٢،و«الميزان» ٥٣٩/١، و«السير» ٥٣١/١٧-٥٣٧

(٥) انظر «الرد على المنطقيين» ص١٤١-١٤٣و«درء التعارض» ١٠/١و«بغية المرتاد» ص١٨٣، و«تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٢٤٦،و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» ٢٥٨، و«تاريخ فلاسفة الإسلام» ص٦٤

الفلسفة.[1] أما حل تعليمه فقد تلقاه عن طريق مطالعة الكتب، فإنه لما بلغ السابعة عشرة من عمره شاء ا لله أن يشفي على يديه الأمير نوح بن منصور الذي كان مصاباً بمرض عضال أعجز الأطباء، ففرح به وقربه، وبعد هذه الواقعة التي رفعت من شأنه عند الأمير استأذنه في دخول مكتبته الخاصة، يقول:((فدخلت فإذا كتب لاتحصى في كل فن، فظفرت بفوائد، إلى أن قال: فلما بلغت ثمانية عشر عاماً فرغت من هذه العلوم كلها[2])) ومعنى هذا أنه بقي سنة كاملة في تفرغه للمطالعة حتى أتقن أوحفظ من العلوم العقلية ما جعله يتربع على قمة الوارثين لأرسطو في الفلسفة، ((وبقي ابن سينا متمسكاً بفلسفة أرسطو إلى آخر أيامه[3])) ومن عنايته بأرسطو أنه يقول: ((قرأت كتاب ((ما بعد الطبيعة)) فأشكل علي حتى أعدت قراءته أربعين مرة، فحفظته ولا أفهمه فأيست، ثم وقع لي مجلد لأبي نصر الفارابي في أغراض الكتاب، ففتح علي أغراض الكتب ففرحت، وتصدقت بشيء كثير[4])) ولهذا لما قال الذهبي عن كتب الفارابي :((من ابتغى الهدى منها ضل وحار)) أضاف قائلاً: ((ومنها تخرج ابن سينا[5]))

أما مؤلفاته فمن الكثرة بمقام عظيم، ويعد في الغرب كتاب ((الشفاء)) وحده إحدى دوائر المعارف العالمية.[6]

رابعاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد تمييزاً عن ابن رشد الجد[7]، فيلسوف وقته، صاحب الآثار الفلسفية العريضة في الغرب، ولد في قرطبة

---

(١) انظر ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٢٥٥ومحمد لطفي المصدر السابق ص٥٣

(٢) ((سير النبلاء)) ٥٣٢/١٧

(٣) ((قصة الحضارة)) ٢٠٨/١٣

(٤) ((سير النبلاء)) ٥٣٢/١٧

(٥) ((السير)) ٤١٧/١٥

(٦) انظر محمد لطفي :المصدر السابق ص٥٥

(٧) انظر ترجمته في الصفدي: ((الوافي بالوفيات)) ١١٤/٢، والذهبي ((سير النبلاء)) ٣٠٧/٢١-٣١٠ وابن العماد : ((شذرات الذهب)) ٤٢٠/٤

بالأندلس عام٥٢٠هـ بعد وفاة جده بشهر، عاش ابن رشد حياة حافلة مثيرة للجدل، وتوفي ٥٩٥هـ وعمره ٧٥سنة.

نشأته: نشأ ابن رشد-على خلاف من سبق-في بيت فقهاء وقضاة، حيث كان آباؤه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة، ويبدو أن تعليمه في صغره انحصر في العلوم الشرعية والعربية والطب، غير أن انتشار الكتب الفلسفية المترجمة في الأندلس كان السبب المباشر لإقباله على الفلسفة وإتقانه إياها، يقول الذهبي: ((وأخذ عن أبي مروان بن مسرة، وجماعة وبرع في الفقه، وأخذ الطب عن أبي مروان بن حزبول، ثم أقبل على علوم الأوائل وبلاياهم حتى صار يضرب به المثل في ذلك[1]))

أما مؤلفات ابن رشد فقد ذكر منها محققا[2] كتاب ((الهداية في تخريج أحاديث البداية)) ٩٢ كتاباً، نصيب العلوم الشرعية منها لايبلغ عدده أصابع اليد الواحدة، وسائرها في الفلسفة وذيولها.

عنايته بأرسطو: إن الذي ميز ابن رشد حقّاً هو شرحه الكبير لفلسفة أرسطو، ذلك الشرح الذي جعله في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين، والحقيقة المرة التي لابد أن تقال هي : أن هؤلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام يقدسون فلاسفة اليونان ويرفعونهم فوق كل أحد،وهم أئمتهم وأسوتهم في كل شيء، حتى قال محمد لطفي-وهو فيلسوف معاصرله عناية خاصة بابن رشد وفلسفته- :((أما تمجيد ابن رشد لأرسطو فلا حد له، فيكاد يؤلهه، وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الإنساني عقلاً وفضلاً، ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجعل أرسطو رب الأرباب[3])) قال ابن تيمية في وصف

---

(١) ((السير)) ٣٠٨/٢١وقال: ((ولاينبغي أن يروى عنه)) نفسه :٣١٠/٢١

(٢) هما : يوسف المرعشلي، وعدنان علي الشلاق .

(٣) ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١٥٥

ابن رشد:((وهو من أتبع الناس لمقالات المشائين أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها، وموافقة لها، وبياناً لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله[1]))

مكانته عند فلاسفة الغرب: لقد جاء اهتمام الغرب بابن رشد وفلسفته نتيجة لعنايته بأرسطو، وتفوقه في شرح وتحليل أغراضه الفلسفية، ووصف بأنه ((من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة، وهو مؤسس مذهب الفكر الحر، فكان له قدر عظيم في نظر أهل أروبا، فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية[2])) وكتب عنه أحد الفلاسفة الإنجليز قائلاً:((إن ابن رشد أشهر مفكر مسلم؛ لأنه كان أعظم المفكرين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأروبي، فكانت طريقته في شرح أرسطو المثلى في القرون الوسطى، وقد ظهر فضله بشرح مذهب السيانتزم [ألوهية العالم] الذي يؤيد أزلية الكون المادي...فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأناً كبيراً في عالمي الفكر المسيحي والإسلامي...فأثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً، وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية في كل رأي جوهري، فأنكر بعث الأجساد وعد القول ببعث الجسد خرافة، وشأنه في ذلك شأن من سبقه من المعطلين[3]))

وقوم الأستاذ لطفي موقف ابن رشد من العقائد الدينية فقال: ((ويمرق ابن رشد عن العقائد الدينية في ثلاثة أشياء: الأول: قوله بأزلية العالم المادي، وأزلية الأرواح التي تحركه. الثاني: ضرورة السبب لحدوث النتائج، فلا مكان للعناية الإلهية، ولا المعجزات النبوية، ولا كرامات الأولياء؛ لأن ظهورها جميعاً يودي إلى نقض نظرية الأسباب والنتائج الثالث: هلاك الأفراد هلاكاً لامجال بعده لخلودهم أفراداً[4]))

---

(١) ((درء التعارض)) ٦/٢١٠

(٢) ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١١٢

(٣) جون روبرتسون : ((تاريخ وجيز للفكر الحر)) ٢٧٧/١وانظر لطفي : المصدر السابق ص٢١٩

(٤) محمد لطفي: المصدر السابق ص١٧٢

ولاريب أن هذه العقائد هي التي أدت إلى فقدانه المنزلة التي كان يتبوأها لدى المجتمع ولدى الدولة، فنفاه الأمير يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن ت٥٩٥هـ إلى اليسانة، وهي بلدة صغيرة كانت آهلة باليهود، وأصدر مرسوماً بذلك تم تعميمه في جميع الأقاليم الأندلسية جاء فيه وصف مفصل لحال ابن رشد وتلاميذه، ومن ذلك قوله:((...فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم، وغيهم وبهتانهم، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة...إلى أن قال: فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار...والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم إنه منعم كريم[1]))

وقال فيه ابن جبير المشهور قصائد شنع فيها على ابن رشد، ومدح الأمير الذي نفاه وأصحابه، جاء فيها:

((نفذ القضاء بأخذ كل مضلل ★ متفلسف في دينه متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقةً ★ إن البلاء موكّل بالمنطق))

وقال يمدح الأمير:

((بلغتَ أمير المؤمنين مدى المنا ★ لأنك قد بلغتنا ما نؤمِّل

قصدت إلى الإسلام تعلي مناره ★ ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل

تداركت دين الله في أخذ فرقةٍ ★ بمنطقهم كان البلاء الموكل

أقمتهمُ للناس يبرأ منهمُ ★ ووجه الهوى من خزيهم يتهلل

وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهمُ ★ وعن كتبهم والسعي في ذاك أجمل

وقد كان للسيف اشتياق إليهمُ ★ ولكن مقام الخزي للنفس أقتل

(١) انظر نص المنشور في ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١٤٤-١٤٥

وآثرت درء الحد عنهم بشبهة ★ لظاهر إسلام وحكمك أعدل[1] »

و لم تكن محنة ابن رشد قاصرة عليه وعلى أصحابه الذين عاصروه، ففي أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر متأثر بفلسفة ابن رشد ، اسمه أموري البنياوي فخالف هو وأتباعه تعاليم الكنيسة علناً،وأثاروا شغباً كثيراً فحوكموا وعوقبوا بالإحراق أحياء، وتمكن زعيم هذه الطائفة الرشدية من الفرار، ثم ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو،كما شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع ديني سنة ١٢٠٩م وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية، فحرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة، وقد استمر هذا المنع ثلاثين سنة.[2]

والحقيقة أن نمط هذا الرجل الفلسفي قد جاء فريداً يختلف عنه عند سلفيه الفارابي وابن سينا، وزاده بروزاً ظهوره بالمغرب حيث لم يشتهر فلاسفة كثيرون قبله، مثل المشرق الإسلامي، ومع هذا كله لم يكن ابن رشد مجاهراً بحقيقة آرائه و لم تكتشف إلا بعد مدة طويلة، وكان يصانع أهل الشريعة في الاشتغال بالفقه والقضاء، يقول محمد لطفي: «وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء، ففطن إلى الأفكار التي تتهدده إذا لم يصانع في بعض الأمور، فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها[3] » ومن تلك الكتب بلا شك كتابه الشهير والنافع ((بداية المجتهد)) .

هؤلاء الأربعة الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد هم أقطاب الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ورموزه، وإليهم يرجع اكتمال جهود التوفيق بين الفلسفة والإسلام، وأسهموا إسهاماً لاينكرفي وضع الأصول التي بنى عليها الفلاسفة ما لديهم من التأويل،ولذا كان المقصود الأساس من وراء الترجمة لهم على هذا النحو أن تعرف حقيقة

---

(١) انظر المقري: ((نفح الطيب)) ١٨٥/٣ ومحمد لطفي: المصدر السابق ص١٤٠-١٤١

(٢) انظر ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص٢٢٢

(٣) نفس المصدر ص٢٢٠ وانظر ((نفح الطيب)) ١٨٥/٣-١٨٦

هؤلاء ويطلع على الظروف التي أدت إلى تكوينهم الفكري، حتى إذا رجعنا إلى كلامهم فيما يأتي سواء في تقرير أصولهم الفلسفية، أو في تطبيقاتهم على التأويل عرف القارئ عمن نقلنا .

المبحث الثالث

الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم

تحدثنا في المبحث المتقدم عن حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام وقادتها الذين كان لهم النصيب الأوفر في وضع قواعد وأصول هذه الفلسفة .

وفي هذا المبحث نتناول أهم الأصول التي أصلها هؤلاء الفلاسفة لتكون طريقهم إلى التأويل الفلسفي، ومع أن أصولهم العقدية كثيرة فقد وجدت أن أكثر تأويلاتهم ترجع إلى أصلين:

الأصل الأول : أن البراهين الفلسفية لايمكن أن تخطئ أو تحيد عن الحق قيد أنملة: إن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام أخذوا عن الفلاسفة السابقين الثقة الكاملة والإيمان الجازم الذي لايتطرق إليه تردد بأن الفلسفة بحججها وبراهينها تمثل أرقى ما وصل إليه العقل، وأنها ليس في الإمكان أن تخطئ في أي مبحث من مباحثها، بل إن الفلسفة عندهم أسمى صورة للحق في كل باب من أبواب المعرفة، ونتيجة لهذا الإيمان القوي بالفلسفة لم يترددوا في القول بأن نصوص الشرع يجب التوفيق بينها وبين الفلسفة إذا وقع التعارض بينهما، ومعنى التوفيق هنا تأويل النصوص الشرعية لتتفق مع البراهين الفلسفية التي لاتحيد عن الحق في اعتقادهم، يقول د.المراكبي:((وهكذا يرى الفلاسفة أن الفلسفة هي أسمى صورة من صور الحق، وأنه لابد من تأويل الدين في كل نصوصه التي تخالف في ظاهرها ما يتفق مع المعرفة العقلية البرهانية[1])) ويقول ابن الطفيل في مقدمة رسالته الفلسفية: ((سألت أيها الكريم، الأخ الحميم، منحك الله البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي، أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لاجمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في

---

(١) ((قصية التأويل في الفكر الإسلامي)) ص٤٢

اقتنائها[1] » ويظهر من هذا أن اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة لم يأت إلا نتيجة لتلك الثقة الكاملة بالفلسفة، يقول أحد فلاسفة الغرب:«وكان الفارابي كسائر فلاسفة المسلمين يرون أن الإسلام من قرآن وسنة حق، وأن الفلسفة حق، والحق لايتعدد،فوجب أن تكون الفلسفة والإسلام متفقين[2] » وهذه المساواة حاول ابن رشد أن يقررها فقال: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة...وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة[3] » غير أن هذا التقرير للمساواة بين الشريعة والفلسفة لايعدو النظرية المجردة عن التطبيق؛ فإنهم عند التطبيق يرجحون كفة الفلسفة ويعطونها المصداقية، يقول المراكبي: «ومع أن فلاسفة الإسلام قد قرروا المساواة بين العقل والدين نظرياً إلا أنهم قد حادوا عنها وخالفوها عند التطبيق ومحاولة التوفيق، حيث جعل للعقل الصدارة دائماً، وقد اضطرهم ذلك إلى تأويل الوحي لكي يتفق ومنهج العقل في الفلسفة...إلا أنهم يفرقون بينهما بأن طريق الفلسفة يقيني، أما الدين فإقناعي، والفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي أما الدين فيعطي لها تمثيلاًوتخييلاً[4] » «وكان المفكرون الأولون في الإسلام[يعني الفلاسفة] مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين...فلم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، أو أن يبرزوها في صورة لاتناقض هذه العقائد مناقضة صريحة، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد[5] »

---

(١) «حي بن يقظان» ص٥٨/مصر/١٩٥٨م/ ت: أحمد أمين. وقوله: لاجَمْجَمة فيه، أي: لاخفاء فيه انظر[المعجم الوسيط]

(٢) رابوبرت :«مبادئ الفلسفة» ص١٢٩

(٣) «فصل المقال» ص٣٨

(٤) المراكبي: المصدر السابق ص٤٠-٤١

(٥) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٤٩

هذا: وقد قرر ابن رشد هذا الأصل وبين صلته بالتوفيق والتأويل في أوضح صورة فقال: ((وإذا كانت هذه الشرائع حقًّا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فإن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له...فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ...ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل العربي، وهذه القضية لايشك فيها مسلم، ولايرتاب بها مؤمن [1]))

وهكذا هم مستعدون لتأويل الشريعة الإسلامية حتى توافق مقرراتهم الفاسدة التي سموها براهين، وهم مستعدون لتطبيق هذا الأصل على أخبث المقالات، وأردإ المذاهب، فليس هناك مذهب أخبث من مذهب النشوء والارتقاء الذي ابتدعه داروين، والمبني على أن أصول الأنواع نشأت بالتولد الذاتي ثم تطور إلى أشكالها الحالية، فذكر أن أصل الإنسان نوع من القرود تطورت إلى هذا الشكل البشري !

يقول نديم الجسر عن هذا المذهب:((ومتى قامت الأدلة العقلية القاطعة على صحة مذهب النشوء وأصل الأنواع، كان علينا أن نؤوِّل ظاهر تلك النصوص[يقصد نصوص القرآن] ونوفق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع [2]))

---

(١) ((فصل المقال)) ص١٧-١٨

(٢) ((قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن)) ص٢١٤-٢١٥

بهذا يكون قد تبين لنا تقديس هولاء للفلسفة، وكيف توصلوا إلى ضرورة التوفيق بين الشريعة والفلسفة بناء على تلك الثقة الزائدة، وأن ذلك التوفيق هو ذريعتهم إلى التأويل .

الأصل الثاني : تقسيم الناس إلى جمهور وخواص :

لقد قسم الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام الناس المخاطبين خطاب تكليف إلى خواص وعوام، وقسموا خطاب الشرع بناء على ذلك إلى قسمين: قسم موجه إلى الجمهور، وقسم موجه إلى الخواص، وذلك كله لغرض التمهيد لمذهب باطني تأويلي موغل في السقوط والبطلان .

والفرق بين الفلاسفة والباطنية في قضية الظاهر والباطن أن الفلاسفة يرون أن هناك **ظاهراً** يجب إبقاؤه على ماهو عليه، إلا أنه مخاطب به الجمهور والدهماء، أي: أنه غير مراد ولايدل على الحقيقة لكن لما كان المخاطبون به ليسوا من أهل التأويل لزمهم إجراؤه على ظاهره، ولا يجوز لهم البحث عن باطنه، **وباطناً** خوطب به فئة معينة من الناس وهم الفلاسفة يؤولونه لكن لأنفسهم فقط، ولايجوز أن يصرحوا به لغيرهم.

أما الباطنية فقد علمت سابقاً أنهم يرون أن لكل ظاهر باطناً، وأن هذا الباطن لايعلمه إلا الإمام المعصوم أو نائبه، والناس يمكنهم معرفة هذا الباطن إذا رجعوا إلى أهل التأويل الذين هم الأئمة والنواب لاغير، لهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن ابن رشد أنه «يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد[1]» وقال أيضاً: «قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة من أنها أمثال مضروبة لتفهيم

---

(١) «درء التعارض» ٦/٢٣٧

العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان با لله واليوم الآخر، وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض [١] »

وهنا تكمن خطورة هؤلاء الفلاسفة فإنهم يتظاهرون بالإثبات، ولايقصدون به غير إقرار الجمهور على ما يفهمون، فهم من أبعد الناس عن الإثبات،ومما بنوه على هذا الأصل قولهم: إن الرسول ليس له أن يبين للناس الحق في كل شيء، بل يجب أن تكون لغته إيمائية رمزية، يفهم منها العامة ظاهرمعناها، على سبيل التمثيل والتخييل، تقريباً للأفهام. [٢] لقد وضّح ابن رشد قانونهم هذا بالتفصيل فقال: «فإذاً الناس على ثلاثة أصناف: **صنف** ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرَى من هذا النوع من التصديق. **وصنف** هو من أهل التأويل الجدلي، وهم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. [٣] **وصنف** هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لاينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها -وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة-أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر [٤] »

وفي هذا نجد ابن مسكويه يقرر أن الأنبياء استخدموا في خطاباتهم الرمز وضرب الأمثال حتى يخرج كلامهم عاماً يفهمه الجمهور، ويدرك حقيقته الخواص، فيأخذ كل واحد منهم نصيبه وحظه على قدرمنزلته،ثم يقول:«قدعلمنايقيناً أن ما كان[يعني النبي ﷺ] يلقيه إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب-صلوات ا لله عليه-وإلى من تقرب منزلته في

---

(١) نفس المصدر ٢٤٢/٦

(٢) انظر ابن سينا : «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم» ص٥٨ضمن تسع رسائل لابن سينا/مطبعة الجوائب القسطنطينية/١٢٩٨هـ .

(٣) بتتبع كلام ابن رشد ظهر أنه يقصد بالجدليين المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم .

(٤) «فصل المقال» ص٣٢-٣٣ وانظر محمد لطفي : المصدر السابق ص١٨١

التحصيل، لم يكن ليلقيه إلى أبي هريرة ومن كان في طبقته[1]»وهذا الكلام عار عن الدليل، خلو من المثال، بل كل الدلائل تدل على أنه ﷺ لم يكن يخص أحداً بشيء من العلم المحتاج إليه.[2]

ويقول إخوان الصفا- عن الاختلاف الناشئ عن تأويل الألفاظ والمصطلحات-: «وإنما يستعمل صاحب النواميس هذه الألفاظ في تنزيله وخطبه لأن كلامه على العموم الخاص والعام، وفي المخاطبين نساء وصبيان، وعلماء وجهال، وعقلاء وأغبياء، ما جعل ذلك إلا لكي يعقل ويكمل كل إنسان معاني ألفاظه بحسب فهمه وذكائه وصفاء جوهره[3]» ويقولون :«وأجود أحوال العامة والجهال كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح، وما شاكل ذلك من العبادات المفروضة المشغلة لهم عن فضول وبطالة ...وأفضل أعمال الخواص التفكُّر والاعتبار بتصاريف أمور المحسوسات والمعقولات[4]» وقالوا -عند بيان اختلاف الناس في الصفات-: «ومنهم من يرى ويعتقد أن الله في السماء فوق الخلائق جميعاً، ومنهم من يرى أنه فوق العرش في السماوات، وهو مطلع على أهل السماوات والأرض، وينظر إليهم ويسمع كلامهم، ويعلم ما في ضمائرهم لايخفى عليه خافية من أمرهم، واعلم أن هذا الرأي والاعتقاد جيد للعامة من النساء والصبيان، والجهال، ومن لايعلم شيئاً من العلوم الرياضية، والطبيعية والعقلية[5]» قلت: نعوذ بالله من علوم تورث الجهل بالله، وحقها أن تسمى جهالات لاعلوماً .

---

(١) ابن مسكويه : «الفوز الأصغر» ص١٠٣/ بيروت / دار مكتبة الحياة .

(٢) وتقدم في ذلك حديث أبي جحيفة عن علي ص٢٨٤-٢٨٥

(٣) «سائل إخوان الصفا» ٤٨٨/٣

(٤) نفس المصدر ٥٠٤/٣-٥٠٥

(٥) نفس المصدر ٥١٥/٣

ومما يقرر هذا الأصل قصة ابن الطفيل الفيلسوف المتوفى ٥٨١هـ التي سماها ((حي ابن يقظان)) والتي نالت رواجاً منقطع النظير في الشرق والغرب،[(١)] وملخصها:

يذكر ابن الطفيل أن حي بن يقظان ألقي إلى جزيرة نائية وهو طفل رضيع، أو أنه نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر، وأرضعته ظبية، ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية معتمداً على وسائله الخاصة، ثم استطاع بالملاحظة والتفكير والتأمل أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة السماء، ومعرفة الله، ومعرفة نفسه، إلى أن وصل على رأس التاسعة والأربعين إلى الله ! أي: أنه بلغ ما يبلغه الصوفي من الشهود والفناء في الله، عند ذلك لقيه شخص اسمه آسال، وكان قد تعلم الشريعة، ولم يكن حي يعرف اللغة أول الأمر، ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه تبين أن فلسفة حي،وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً، ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها، لاتزال تتخبط في ظلام الخطإ صحت عزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة، فعلمته التجربة هناك أن العامة لاقدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، وأن محمد [ﷺ] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية، ولم يكاشفهم بالنور الكامل، وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية حتى يأتيهما الموت.[(٢)]

إن هذه القصة الفلسفية تحمل في طياتها العديد من الطامات، منها:

١-أن التأمل والتدرج مع البراهين الفلسفية في التفكير أقوى في كشف الحقائق من الطريقة الشرعية .

---

(١) حتى أدخلت في مناهج التعليم لدى بعض البلاد العربية والإسلامية ! وهذا التصرف يعبر عن غفلة شديدة أو جهل مطبق بمغزى القصة وجنايتها على العقيدة .

(٢) انظر محمد بن عبد الملك بن الطفيل: ((حي بن يقظان)) ص٦٦-١٣٠، وانظر دي بور: المصدر السابق ص٣٧٨-٣٧٩

٢- أن الشريعة موافقة للفلسفة في النتيجة المعرفية التي توصلان إليها، والظاهر أن ابن الطفيل كان يتخذ من هذا المبدإ غرضاً أساسياً في قصته، وفيه يقول أحد الفلاسفة: ((وغرضه فيها أن يبين أن الشرع يتفق مع الفلسفة[1]))

٣- أن العقل وحده كاف في تحصيل المعرفة الواجبة، والهداية من غير حاجة ملحة إلى الأنبياء والمرسلين .

٤-أن الحقائق لا يجوز أن يفصح عنها للجمهور والعامة؛ إذ لاقدرة لهم على إدراك الحقيقة المجردة .

٥- أن الأنبياء لم يبينوا للناس الحق في مسائل الدين، بل ذكروا لهم أشياء تصلح لهم وإن كانت مجانبة للحقيقة ، يقول الفيلسوف دي بور: ((انتهى ابن الطفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكري الشرق، فانتهى إلى أن الدين يجب أن يقصر على العامة؛ إذ لاقدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك، ولايسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية، أو الحقيقة العليا شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد بعد واحد، وابن الطفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً[2]))

إن هذا الأصل الذي بنوا عليه جزء كبيراً من منهجهم الباطني في التأويل أدى إلى صعوبة بالغة في إدراك مقاصدهم، وإلى التعمية على مذاهبهم وأغراضهم الحقيقية:

فمن المعلوم -مثلاً- أن الفلاسفة عامة ينكرون الحشر الجسماني، واشتهر ذلك عن ابن سينا حتى كفره وغيرُه بذلك أبو حامد الغزالي وغيرُه، قال البيجوري: ((وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات، كما كفرت بإنكار حدوث العالم، وحشر الأجساد، فقد كفرت بثلاثة كما قال بعضهم:

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا ★ إذ أنكروها وهي حقّاً مثبتهْ

---

(١) ((مبادئ الفلسفة)) ص١٣٤

(٢) ((تاريخ الفلسفة في الإسلام)) ص٣٨١

علم بجزئيٍّ حدوث عوالم ★ حشر لأجساد وكانت ميّتة[1] »

غير أننا إذا تصفحنا كتب ابن سينا قابلتنا مجموعة من النصوص تفيد أن الرجل كان يؤمن بهذا البعث الجسماني، وقد تمسك بهذا الجانب قوم فدافعوا عنه دفاعاً مستميتاً، وشنعوا على الغزالي وغيره ممن نسب الشيخ الرئيس إلى إنكار البعث، فهذا أحد المدافعين يقول:«من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجساد لايرى كلامه، بل لايسمع مقاله، والمذكور في بعض «التهافت» يدل على الغباوة، وعدم فهم البراءة، وإلا ما ذكره الشيخ في «الشفاء» صريح أنه معتقد بها حيث قال في المقالة التاسعة في إلهيات الشفاء في أول الفصل الأخير منها:..يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع، ولاسبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبي، وهو الذي للبدن عند البعث...ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... [2] » وهو ظاهر في أنه معتقد بالحشر الجسماني.

ثم تقابلنا إلى جانب ذلك نصوص أخرى من كتب هذا الرجل تنفي نفياً باتاً لاهوادة فيه ما أثبته في كتبه الأخرى من وجود حشر للأجساد، فما المخرج ؟ وقد رأيت أن من تمسك بما في جانب واحد زكاه، ودافع عنه، أو كفره، وعزاه إلى العظائم .

من هنا تأتي أهمية أن نعرف أصلهم هذا، وندرك أن هؤلاء لايخاطبون صنفاً واحداً من الناس، وأنهم يعتقدون أن من المصلحة ألا يخاطب الجمهور والدهماء ويصارحوا بحقائق الأمور، يقول ابن سينا[3]: «وما جمعنا هذا لنظهره إلا لأنفسنا-أعني

---

(١) «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص٤٣، وانظر تعليقات د. محمد مصطفى حلمي على «توفيق التطبيق» ص١٠٤، والغزالي :«تهافت الفلاسفة» ص٨٨، ٢٠٦، ٢٨٢

(٢) «توفيق التطبيق» ص٥٧-٥٨ والنص المذكور أورده ابن سينا أيضاً في «رسالة أحوال النفس» الفصل ١٥/ ص١٢٧ ضمن تسع رسائل لابن سينا، وانظر تعليقات حلمي على «التوفيق» ص١٠٤، ١١٤، ٢٠٧ حيث يوافق صاحب «التوفيق» على دفاعه تمام الموافقة .

(٣) في كتابه «منطق الشرقيين» ص٣١

الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب ((الشفاء)) ما هو كثير لهم، وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه.)) ويقول: ((وأما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو: أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد-من الإقرار بالصانع موحَّداً مقدساً عن الكم والكيف، والأين والمتى والوضع، والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لايمكن أن يكون لها شريك في النوع...ولايمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولاداخلة، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك-ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور... ولذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل...وإذ كان الأمر في التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية[1])) ويقول: ((ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أفهامهم..لكلفهم شططاً[2])) وفي أمر المعاد يقول: ((ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والإنذار بالعقاب، وتصوير السعادة الثوابية، لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها[3]، بل بالصورة المفهومة عندهم المستحقة لديهم، وهي اللذة والراحة، وتصوير الشقاوة في مقابل ذلك، وتقسيم اللذة إلى المبصرة، والمسموعة والمشمومة والملموسة، والمطعومة-والنكاحية من الملموسة-، وإشباع القول في أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من

---

(١) ((رسالة أضحوية في أمر المعاد)) ص٤٤-٤٥/ القاهرة/ ١٩٤٩م / ت: سليمان دنيا .

(٢) نفس المصدر ص٤٩

(٣) يعتقد الفلاسفة أن السعادة الأخروية هي إدراك الروح لحقائق الأمور على ما هي عليه، وإلى ذلك يشير الرجل في قوله هذا .

معين، لايصدعون عنها ولاينزفون، وجنات تجـري من تحتها الأنهار، من لبن وعسل، وخمر، وماء وظلال، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس وإستبرق وجنة عرضها السماوات والأرض، وما يجري مجرى ذلك، وتقسيم الراحة الروحانية إلى الخلو عن الأحزان، والمخاوف، والدوام على الفرح، والسرور والنشاط، وأعظم ذلك كله زيارة رب العالمين وكشف الحجاب عنه تعالى لهم...وأما المسيئ فبأضداد ذلك من السعير والزمهرير والزبانية، والسلاسل والأغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار، حتى لايفنى عقابهم، فإذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا و لم يرهبوا..فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه[(١)] »

وفي عبارة واضحة ينكر البعث الجسماني فيقول:«فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها[(٢)] »

هنا أمور:

الأمر الأول: بهذا السرد لآراء هذا الرجل الفيلسوف يتبين لنا أن هؤلاء الفلاسفة رسموا لأنفسهم منهجاً يسيرون عليه، وهو يقتضي تقسيم الناس إلى فرقتين: ١-فرقة العامة والجمهور والدهماء، وهؤلاء يجب أن تطوى عنهم الحقائق، وليس هذا فقط، بل ينبغي أن تصور لهم الحقائق بصور تستسيغها أفهامهم، وتتناسب مع عقولهم، واستعداداتهم النفسية والفكرية، وإن أدى ذلك إلى إعطائهم ما يجانب الحقيقة والواقع، وغالب تآليف هؤلاء يذكرون فيها ما يقرر أويقرب من مذاهب جماهير المتكلمين.

---

(١) «رسالة أضحوية» ص٥٩-٦١ وانظر «قصة الحضارة» ١٣/٢١٠-٢١١

(٢) «رسالة أضحوية» ص٩٣

٢-فرقة الخاصة التي زودت بفطر صافية،وعقول نقية، وهؤلاء لايمكن إقناعهم إلا بالحقائق سافرة واضحة، وألفوا في هذا الجانب تآليف تعبر عن حقيقة ما يعتقدون، مع الحرص على إخفائها عن الجمهور، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد، وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء[الفلاسفة] إلى طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون: إن ما أخبرت به الرسل عن الله، وعن اليوم الآخر لاحقيقة له في نفس الأمر، وإنما هو تمثيل وتخييل، وتمثيل أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم، وإن كان مخالفاً للحق في نفس الأمر[1]» **الأمر الثاني**: أن من نظر إلى الكتب التي ألفها هؤلاء للجمهور قد يغتر بها ويعتقد أن هؤلاء يؤمنون بالمعاد كما جاء في القرآن، وأنهم يثبتون الصفات على وجه أقرب إلى الطريقة السلفية مما عند المعتزلة والأشاعرة من إثبات، ذلك إذا لم يعرف منهجهم، أما إذا تبين له منهجهم فلا يرتاب في كون هؤلاء الفلاسفة من أضل الطوائف وأبعدها عن هدي الكتاب والسنة ومنهج السلف، فإنهم يعطلون تعطيلاً مطلقاً، وقد مرَّ آنفاً نص ابن سينا الذي أشار فيه إلى التوحيد عندهم، وأن هذا التوحيد لم يرد في القرآن شيء من الإشارة إليه مع أنه الأهم !

الأمر الثالث: أن من تأمل أصول الفلاسفة يدرك أن كل البلاوي العقدية والفكرية التي أصابت هذه الأمة إنما كانت بسبب ترجمة كتب الفلسفة،ودمج مناهجها مع الدين الإسلامي، فليست عقلانية التجهم، والاعتزال، والتمشعر، والإرجاء، والرفض ونحوها إلا وليدة العقلانية الفلسفية الدخيلة على الإسلام.

---

(١) «الصفدية» ص٢٣٧

هذا: ولهم أصول عقدية أخرى كقولهم بقدم العالم،[1] ولكن لما لم أجد لهم تـأويلاً كثيراً بنوه عليها ضربت صفحاً عنها .

المبحث الرابع: نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها :

لقد مر معنا الحديث عن ثقة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بالفلسـفة، وكيـف أن هذه الثقة البالغة وصلت بهم إلى حد اعتقدوا معه أن مقررات الفلسفة لايمكن أن تتخلـف بحال من الأحوال، وعندما واجهتهم مقررات شرعية مناقضـة لمـا تقـرر عندهـم لجـأوا إلى التوفيق بين مقررات الشريعة ومقررات الفلسفة، وليس التوفيق هنا سوى اسم آخر لتأويل نصوص الشريعة حتى تتفق مع ما قررته الفلسفة، حيث رسموا قانونهم القاضي بأن ظواهر النقل إذا تعارضت مع العقل وجـب المصير إلى تـأويل النقـل؛ لأن دلالتـه ليسـت قطعيـة، وبراهين الفلسفة والمنطق كلها قطعية لا تقبل الجدل ولا التأويل !

بهذا تتبين صلة أصلهم الأول بالتأويل، أعني الثقة بأن الفلسفة ميزان لا يخطئ. أما أصلهم الثاني والقاضي بتقسيم الناس إلى الخاصة والدهماء، وبثنائيـة خطـاب الشـرع بنـاء على ذلك التقسيم فيتضح صلته بالتأويل إذا تأملنا قولهم: إن هذا الخطاب في حق الجمهور إنما هو تمثيل وتخييل طبقاً لما تتقبله عقولهم وفطرهـم الساذجة، وأنه لابـد مـن التـأويل عنـد الخاصة لهذه الظواهر التخييلية، حتى تتفق مع العقل، وبراهين المنطق .

ولا بد من التنبيه هنا على أن تأويل الفلاسفة كثيراً ما يخفى على كثـير مـن النـاس وذلك لدعواهم أن الظواهرينبغي أن لا تؤول، بل يجب إبقاؤها على ماهي عليه خشـية أن يطلع الجمهور على شيء من الحقائق، فيـؤدي بـه إلى الكفـر-كـذا زعمـوا- والحقيقـة أن تأويلهم أوسع مجالاً، وأكثر تناولاً، حيث يضيفون إلى تـأويل جميـع المؤولـة أشـياء ليسـت

---

(١) انظر ((بغية المرتاد)) ص١٨٠، ٣٠٧ وانظر الصلة بـين هـذا المبـدإ وبين تقريرهـم لنظريـة الفيـض ((تـاريخ فلاسفة الإسلام)) ص١٥٧-١٥٨، و((قصة الحضارة)) ٢٠٧/١٣، و((قصة الإيمان)) ص٥٢

لغيرهم، غيرأن هذا التأويل لايدونونه إلا في كتبهم المضنون بها على غير أهلهـا، وبالتأمل ظهر أن منهجهم التطبيقي التأويلي ينحصر في نمطين :

النمط الأول: شرح المصطلح الديني بمصطلح فلسـفي، وهـذا النمـط الخطير يتـم بمجرد الإطلاق، ولا يحتاج إلى الصنعة العقليـة، وهـم يسـلكونه حتـى وإن لم يكـن هنـاك رابط بين المصطلح الإسـلامي، والمصطلـح الفلسـفي، فـإنهم يعرفـون أن النـاس المغروريـن سوف يتعودون على هذا المصطلح، ويسلمون بـالمعنى الجديـد، وذلـك كتفسـيرهم لفـظ ((المَلَك)) المصطلح الشرعي المعروف بالعقل الفعَّال كما في الفكـر الإغريقـي تمامـاً بتمـام، ليصير بمعنى الروح المجردة الـتي لا جسـم لهـا، وكتفسـيرهم ((الشـيطان)) بـالنفس الغريزيـة الشهوانية، و من أبرز الفلاسفة السالكين هذا النمط : الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفـا في رسائلهم، وسنأتي إلى الأمثلة .

النمط الثاني: نقل مقررات الوحي إلى ناحية الفكرة الفلسفية، وهذا النمط يسـير بالحقيقة الدينية رويداً رويداً حتى يصل به إلى الـرأي الفلسـفي المحض، وهـذا النـوع مـن التأويل أدق في المكر والخديعة من السابق، ومقصوده تأويل الحقـائق الدينيـة بمـا يتفـق مـع الآراء الفلسفية، ولنضرب الآن بعض الأمثلة على تأويلاتهم مع بيان جنايتها علـى العقيـدة والرد عليها :

تأويلهم لوحدانية الله: اخترع الفلاسفة ألفاظاً لم ترد في الكتاب ولا في السنة، من قبيل ((الجسم)) و((التحيز)) و((التركيب)) و((الأعراض)) وفسروا هذه الألفاظ وما شـابهها بما يرون أنه يستحيل على الله، ثم بنوا على ذلك تصوير وحدانية الله على طريقـة مخالفـة لطريقة القرآن والسنة، فقالوا: إن وحدانية الله هي بمعنى البساطة، وعدم التركيـب في ذات الله، فجعلوه ماهية بسيطة في الذهن مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى الكثرة في تصورهم ((إن هذا القول أرسطي محض ومعنـاه أن القـائلين بـه لا يعـترفون لواجـب الوجـود بصفـة مطلقة، والصفات المطلقة هي المميزة عـن الـذات، وكـان أرسـطو حقيقـة ينكـر الصفـات

ويقول بأنها والذات شيء واحد، وهـذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود[(١)]»

يقول الفارابي في وصف ربه: «لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا كان معلولاً له...ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا، وإلا كان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فكثر واجب الوجود، وإما غيرواجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون أبعد من الجزء في الوجود[(٢)]» ويقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود، ومقوّماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لاينقسم في المعنى ولا في الكم[(٣)]» ووصف الله أيضاً بأنه «لاند له، ولاضد له، ولاجنس له، ولا فصل له، فلا حد له ولا إشارة إليه[(٤)]»

والغزالي رغم أنه أعلن العداوة للفلسفة لم يتمكن من التخلص من آرائهم فنجده يقرر الوحدانية على طريقتهم فيقول: «الواحد قد يطلب ويرادبه أنه لايقبل القسمة، أي لاكمية له، ولا جزء، ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه[(٥)]»

ويقول ابن رشد-في رده على الأشعرية في الجزء الذي أثبتوه من الصفات-: «فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات... ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً؛ لأنه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل

(١) محمد لطفي : المصدر السابق ص٤/ وانظر «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٣٤٩/ الهامش .

(٢) الفارابي: «فصوص الحكم» ص١٣٢/ بغداد/ ١٩٧٦م / ت: محمد حسن آل ياسين .

(٣) ابن سينا : «الإشارات» ٣/٤٤-٤٥/ القاهرة/ ١٩٦٧م / ت: د.سليمان دنيا .

(٤) نفس المصدر ٣/٥٣

(٥) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٤٩

ومحمول، وهذه هي حال الجسم، ذلك أن الذات لابد أن يقولوا: إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة[1]»

هذا هو تصور هؤلاء الفلاسفة لوحدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، ولما فسروا الصفات كلها بأنها أعراض زائدة على الجوهر، وقالوا: لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار، وكلاهما محال، كان لابد من نفي الصفات، واللجوء إلى تأويل نصوصها، وقالوا: لاداخل العالم، ولاخارجه، ولاأين له، ولامتى...وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم الفاسد في الصفات ، وهذا كله راجع إلى تصورهم للوحدانية، وإخضاعهم هذا المصطلح الديني لمفاهيم الفلسفة الأرسطية.

والجواب: ١- أن ما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد المحض الذي يدعون إليه اعتراف -من حيث يشعر أولايشعر-بأن القرآن خال عن عقيدتهم في التوحيد، ولايخفى على المسلم أن كل معتقد ليس في الكتاب ولا في السنة ، لايمكن أن يصير عقيدة إسلامية مهما حاول منتحلوه ومعتقدوه التوفيق بينه وبين الإسلام.

٢-أن القول بأن القرآن لم يشر إلى شيء من التوحيد الواجب اعتقاده لوكان حقا لم يكن التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء بل على هذا القول تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس، وليس لهدايتهم، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى، وهذا باطل قطعاً، فكان كلامهم مبنيا على باطل، وما بني على باطل فهو باطل.

٣-أن الله تعالى لوخاطب المكلف وأراد بذلك الخطاب ما يخالف ظاهره المألوف، أو مجمله المبيَّن لكان قد كلفه أن يفهم مراده بلفظ لايدل عليه، وهذا باطل؛ لأن الله لايكلف نفساً إلا وسعها، وهل يتصور مؤمن أن يخاطب الله عباده بأنه في السماء، وأنه على العرش استوى، وأنه متصف بسائر الصفات الواردة في الشريعة المطهرة، وهو يريد

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٧٥

بذلك أنه وجود مطلق غير موصوف بصفة، وأنه لاداخل العالم، ولاخارجه، وأنه في كل مكان، إلى غير ذلك من الخيالات الفلسفية ؟

٤- إن تفسيرهم الوحدانية على هذا النحو يعد طعنياً في وظيفة الرسول ﷺ التي هي البلاغ المبين، وقد وصفه المولى عزوجل بأنه قد بلغ الرسالة، فأنزل عليه قوله عز من قائل: ﴿**اليوم اكملت لكم دينكم**﴾ [سورة المائدة :٣] فإذا كان حقا ما ذهب إليه هؤلاء وغيرهم من المؤولة فأين كمال الدين وتمام النعمة ؟ بل أين البلاغ المبين ؟ وأين الهدى والبيان ؟ ومن المعلوم ضرورة أنه لايجوز في حق الرسول تأخير البيان عن وقت الحاجة، فكيف يترك الناس بدون بيان الحق الواجب سلوكه، ويكتفي بالرموز والألغازوالخيالات ، ثم يرحل عن هذه الدنيا دون أن يهدي أمته إلى الحق ويقول لها: هذه الرموز وهذه الظواهر ليست مرادة، وإنما المراد كذا، وكذا، هذا محال عقلاً وشرعاً .

وإذا كان الفيلسوف يستبيح الكذب على الناس على حد قول أحدهم: ((ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد بل إنه ليعرف كيف يكذب أحياناً في هذا السبيل مدفوعاً بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية[1])) فإن الأنبياء لايجوز في حقهم الكذب ولا الكتمان .

وأما ما تفلسفوا به حول الوحدانية من استيراد ألفاظ غامضة كالتركيب، فقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فكان مما قال: ((وهؤلاء أخذوا لفظ ((المركب)) بالاشتراك، فإن المركب إذا أريد به ما ركّبه غيره، أو ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع أو مايقبل التفريق امتنع أن يكون واجباً بنفسه وقديماً،وأما إذا أريد به الموصوف بصفات الكمال اللازمة كالعلم، والقدرة، ونحوهما لم يلزم من ذلك أن يكون محدثاً ولا ممكناً يقبل العدم...وواجب الوجود بنفسه يمتنع أن يفتقر إلى أمر مباين له، ولكن لايمتنع أن يكون مستلزماً لصفات الكمال التي يمتنع أن تفارقه، وتسمية الصفة اللازمة جزء تلبيس، وتسمية

---

(١) أميل بريهيه : ((الآراء الدينية والفلسفية)) ص٦ / القاهرة /١٩٥٤م /ترجمة :محمد يوسف موسى .

استلزام الموصوف لصفته، واستلزام الصفة للموصوف افتقاراً تلبيس أيضاً[1]» وهكذا دينهم كله تلبيس على تلبيس، و لله در الإمام الشافعي حيث قال: «ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس[2]»

تأويلهم لألفاظ «الوحي» و«الرسالة» و«الرسول» :

هذه الألفاظ من المصطلحات الإسلامية التي لايصح الإيمان إلا بتصورها تصوراً صحيحاً والإيمان بمدلولاتها، والفلاسفة بتأويلهم لهذه المصطلحات وأمثالها قد حرفوا الكلم عن مواضعه، وأبعدوا ألفاظ الشرع عن مقاصدها، قال ابن سينا في تأويل الوحي: «إنه إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال[3]» يرى هؤلاء أن عملية الوحي كلها تدور حول أمور معنوية ليس فيها شيء من المحسوسات، فالعقل الكلي يفيض، ولوح القلب يتلقى، بواسطة العقل الفعال الذي هو بمثابة الملك في اصطلاحات الفلسفة الأرسطية مع اختلاف جوهري، حيث يرون أن العقل الفعال عرض وليس بجوهر.

ونقل عنهم الفخر الرازي تعريف الوحي بأنه «زوال الحجب الجسمانية عن روح محمد ﷺ حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجلياً في ذات جبريل عليه السلام» ثم عقب عليه الرازي قائلاً: «تفسير الوحي بهذا الوجه هو قول الحكماء، فأما جمهور المسلمين فهم مقرون بأن جبريل عليه الصلاة والسلام جسم، وأن نزوله عبارة عن انتقال من عالم الأفلاك إلى مكة[4]»

---

(١) «الصفدية» ص٨٧ وانظر «تهافت الفلاسفة» ص١٥٣

(٢) السيوطي : «صون المنطق» ص١٥ مسنداً .

(٣) «رسالة إثبات النبوات وتأويل رموزهم» ضمن تسع رسائل لابن سينا ص٨٤

(٤) الرازي :«مفاتيح الغيب» ٢٠/ ١٤٨ /بيروت/ دار إحياء التراث العربي .

ولا يخفى عليك أن هذا الفهم للوحي باطل على باطل، فأما جبريل -ملك الوحي- فقد وصفه ربه وخالقه بقوله تعالى: ﴿**ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى**﴾ [سورة النجم : ٦، ٧] وقال تعالى: ﴿**ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾ [سورة النجم :٨، ٩] فالاستواء والدنو، والتدلي، والقرب من المخلوق حركات جسمانية من جبريل، فتسميته عقلاً تحريف باطل، ويؤيد هذا ما جاء في حديث جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: ((**بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء، فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس بين السماء والأرض**[1]))

المقصود: أن فهم هؤلاء الفلاسفة للوحي يعد من التأويل الفاسد؛ لأنه مناقض للتفسير الإسلامي للوحي، فعلى مقتضى تأويلهم ليس الوحي كلاماً من الله إلى جبريل الأمين الذي نزل به إلى النبي، بل كله إفاضة في إفاضة .

وأما الرسالة: فقال ابن سينا: ((والرسالة هي: ما قبل من الأمور المفاضة على نفس النبي المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة)) ويقول عن الرسول: ((هو: المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحياً على عبارات استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم[2]))

فهو يصرح بأن الوحي مجرد عبارات استصوبها الرسول فعبر بها عما أوحي إليه، وأن الرسول هو: من تلقى عن العقل الفعال معاني عبر عنها بألفاظ من عنده، وهذا كله يتمشى مع أصلهم القاضي بوجوب كتمان الحقائق عن الجمهور، فإن قوله ((استصوبها)) مقصود به العبارات التي يرى النبي أنها تناسب الجمهور فيخاطبهم بها، ومن نافلة القول أن نقول: إن هؤلاء لايؤمنون بأن الكتب الإلهية من كلام الله تعالى بل هي عبارات الأنبياء التي صوروا بها معاني تلقوها من العقل الفعال الذي يعبرهوالآخربعباراته الخاصة

---

(١) ((صحيح البخاري)) كتاب بدء الوحي ١/ ١٥ ح٤

(٢) ((الرسالة العرشية)) ص٨-٩/ حيدر آباد/ ١٣٥٤هـ ضمن مجموعة .

وهذا كلام كله يصادم قوله تبارك وتعالى:﴿**سلام قولاً من رب رحيم**﴾ [سورة يس :٥٨] وقوله تعالى :﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** ﴾ [سورة التوبة :٦] وفوق هذا كله يعتقدون أن الرسول يعتمد على آرائه في الإصلاح وهذا ليس طعناً في اللفظ فحسب ولكنه طعن في معنى النبوة أيضاً .

وهناك ألفاظ كثيرة من المصطلحات الإسلامية أولوها وحرفوها إلى معان فلسفية بعيدة فاسدة، كتأويل ابن سينا لجميع الألفاظ الشرعية الواردة في قوله تعالى:﴿**الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح**...الآية﴾ [سورة النور :٣٥][1] وكتأويل اللوح المحفوظ بالنفس الفلكية.[2]

وأما النصوص الشرعية التي أولوها بخصوص أصلهم الثاني فكثيرة جدا نختار منها بعض النماذج :

- قوله تعالى :﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ [سورة النحل :١٢٥] آية محكمة صريحة المعنى واضحة دلالتها على المقصود، قال ابن جرير رحمه الله:((يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ﴿**ادع**﴾ يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته ﴿**إلى سبيل ربك**﴾ يقول إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقه وهو الإسلام ﴿**بالحكمة**﴾ يقول: بوحي الله الذي يوحيه إليك وكتابه الذي ينزله عليك ﴿**والموعظة الحسنة**﴾ يقول: وبالعبرالجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه، وذكرهم بها في تنزيله...﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ يقول: وخاصمهم بالخصومة التي هي أحسن من غيرها، أن تصفح عما نالوا به عرضك من الأذى، ولاتعصه في القيام

(١) انظر ((رسالة إثبات النبوات)) ضمن تسع رسائل لابن سينا ص٨٥-٨٧

(٢) انظر ((درء التعارض)) ٣٩٨/٩

بالواجب عليك من تبليغهم رسالة ربك[1]» ثم روى هذا التفسير عن السلف، وسائر تفاسير السلف جارية على هذا الخط الواضح المستقيم.[2]

أما الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام فلما تقرر عندهم مبدأ تقسيم الناس إلى خواص وغيرهم، وقسموا خطاب الشرع بناء على ذلك أوزاعاً راحوا يؤولون هذه الآية على أساس هذا المبدأ، فيقول ابن رشد الحفيد: «وإذا تقرر هذا كله[3] وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة با لله جل وعز وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته، وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، وذلك أن شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عم التصديق بها كل إنسان...وذلك صريح في قوله تعالى:﴿**ادع إلى سبيل ربك...**﴾[4]»

فهنا قسم الرجل الناس إلى أهل البرهان، وهم الفلاسفة، وأهل الجدل، وهم المتكلمون، وأهل الخطاب، وهم من عدا الصنفين من الجمهور والدهماء، وأما تأويله الآية فمقتضاه أن المقصود بالحكمة هنا البرهان الذي لايقصدون به غير الفلسفة، وبالموعظة الحسنة الخطاب الجمهوري، وبالمجادلة أهل الكلام.[5]

---

(١) «تفسير الطبري» ١٣١/١٤

(٢) انظر -مثلاً- «تفسير ابن كثير» ٩١٧/٢

(٣) يعني وجوب النظر في كتب الفلسفة .

(٤) «فصل المقال» ص١٧

(٥) انظر «درء التعارض» ٢١١/٦

ويلاحظ على كلام ابن رشد هنا أمور:

١-سيره على منهج الفلاسفة الإلهيين الذي يفسر السعادة بالمعرفة العقلية با لله .

٢-إغراقه في تحريف الحقائق الدينية وتحويلها إلى الآراء الفلسفية.

٣-تفسير الحكمة بالفلسفة، وهذا أحد الأباطيل؛ فإن لازمه أن النبي ﷺ كان يدعو طائفة من الناس بالفلسفة .

- قوله ﷺ :((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا ا لله...**))

أوَّل ابن رشد هذا النص وأجراه على قواعدهم الفلسفية فقال: ((...لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة، ولذلك قال عليه السلام: ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا ا لله ويؤمنوا بي**[1])) يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاث، وأما الأشياء التي لخفائها لاتعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف ا لله فيها لعباده الذين لاسبيل لهم إلى البرهان[2])) ثم أول تأويلا آخر حين استدل على هذا التلطف المزعوم مع غير أهل البرهان الفلسفي فقال:((ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته أن ا لله في السماء: ((**أعتقها فإنها مؤمنة**[3])) إذ كانت ليست من أهل البرهان[4])). ومفاد هذا الكلام أن من لم يكن من أهل البرهان فقد رخص له في قضية الإيمان فيقبل منه الإيمان بأقل الأشياء، أما الفيلسوف البرهاني فلا يقبل منه الإيمان إلا بالتعمق في الاستدلال على منهج الفلاسفة، وهذا الكلام فيه من التمويه، والتلبيس ما ا لله به عليم؛ فإن الخطاب بهذه الآية موجَّه إلى رسول ا لله ﷺ قبل غيره، وقد دعا إلى سبيل

---

(١) انفرد مسلم بهذا اللفظ ((صحيح مسلم)) ٥٢/١ ح٣٤، وأما بدونه فالحديث متفق عليه ، ((صحيح البخاري)) الأرقام : ٢٥،٣٩٣،١٤٠٠،٢٩٤٦،٦٩٢٤،٧٢٨٥

(٢) ((فصل المقال)) ص٢٦

(٣) رواه مسلم ٣٨٢/١ ح٥٣٧

(٤) نفس المصدر ص٢٧

ربه بالحكمة والموعظة الحسنة وجادل بالتي هي أحسن، و لم يكن عليه الصلاة والسلام فيلسوفاً حتى يتصور الحكمة على هذا المفهوم الفلسفي المذكور في فكر هؤلاء، ولم يكن المدعوون في عهده فلاسفة، وربما لم يخطر ببالهم، و لم يطرق مسامعهم اسم ((الفلسفة)) ولا من بعده ﷺ إلا حين دست كتب اليونان إلى المسلمين على النحو المتقدم شرحه .

- ومن الآيات التي أولوها لتوافق مبدأهم في تقسيم الناس إلى جمهور وخواص، قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال..**﴾ [سورة الأحزاب:٧٢] قال ابن رشد: ((فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة، والتأويل الصحيح هو الأمانة التي حمّلها الإنسان فأبى أن يحملها، واشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض**...الآية﴾ [(١)])) إذن نحن أمام مذهب باطني في النصوص قرمطي في الشرائع معطل لحقيقة الرسالة، طاعن في وظيفة الرسول بأنه مموِّه على العامة من الناس، و لم يصرح بحقيقة ما أريد منهم مراعاة للمصلحة المتصورة، وهي إصلاح عالم الحس، وعلى هذا الأصل فقد صرف هؤلاء الفلاسفة المنخرطون في صفوف المسلمين نصوص الشريعة عن مدلولاتها، وتأولوها إلى ما أرادوا من الألغاز اليونانية، والخيالات الفارسية، باعتبارهم هم الخواص الفاقهين لباطن الشريعة-كذا زعموا- وكيف وصل التحريف بهذا الرجل أن يقول ((هو الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها)) وفي الآية ما يضاد ذلك وهو قوله تعالى :﴿**وحملها الإنسان**﴾، والسؤال الهام هنا: هل حينما رمز الأنبياء للجمهور هذا الرمز المزعوم، وتلطفوا معهم ، وخاطبوهم بما يفهمون-طبقاً لما يقول هؤلاء- هل آمن الجمهور كلهم أو جلهم أو نصفهم بمجرد إلقاء هذا الخطاب الجمهوري، أو أن أكثر الأمم كذبوا الرسل، وقتلوا بعضهم، وبقي نوح عليه السلام في

---

(١) ((فصل المقال)) ص٣٥

قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾ [سورة هود : ٤٠] ومن الأنبياء من يبعث يوم القيامة وليس معه أحد.[1]

واضطهد الجمهور سيد المرسلين، وأخرجوه من أحب البلاد إليه بسبب دعوته إلى العقيدة، فأين التمويه والكذب المرذول؟ وأين الخطاب الجمهوزي الفلسفي المقبول ؟!

ولنختم هذا الفصل بمقطع من نونية الإمام ابن القيم يذكر فيه الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، حيث قال-رحمه الله- :

«وأتى ابن سينا القرمطيُّ مصانعاً ★ للمسلمين بإفك ذي بهتان

فرآه[2] فيضاً فاض من عقل هو الـ ★ فعَّال علة هذه الأكوان

حتى تلقاه زكيٌّ فاضلٌ ★ حسن التخيُّل جيِّد التبيان

فأتى به للعالمين خطابة ★ ومواعظاً عريت عن البرهان

ما صرحت أخباره بالحق بل ★ رمزت إليه إشارة لمعان

وخطاب هذا الخلق والجمهور بالـ ★ حق الصريح فغير ذي إمكان

لايقبلون حقائق المعقول إلا ★ في مثال الحس والأعيان...

من جنس ما ألفت طباعهمُ من الـ ★ محسوس في ذا العالم الجثمان

فأتوا[3] بتشبيه وتمثيل وتجـ ★ سيم وتخييل إلى الأذهان

ولذاك يحرم عندهم تأويله ★ لكنه حلٌّ لذي العرفان

فإذا تأوَّلناه كان جناية ★ منا وخرق سياج ذا البستان

لكن حقيقة قولهم أن قد أتوا ★ بالكذْب عند مصالح الإنسان...

والحق عندهمو ففيما قاله ★ أتباع صاحب منطق اليونان

---

(١) انظر خ : ٣٧/٤، ٤٦ ح٥٧٠٥،٥٧٥٢ م :١٩٩/١ ح٢٢٠

(٢) يعني الوحي .

(٣) يعني الرسل .

ومضى على هذي المقالة أمةٌ ★ خلَف ابن سينا فاغتذوا بلبان

منهم نصير الكفر[1] في أصحابه ★ الناصرين لملة الشيطان

فاسأل بهم ذا خبرة تلقاهمو ★ أعداء كل موحِّد رباني

واسأل بهم ذا خبرة تلقاهمو ★ أعداء رسْل الله والقرآن[2] »

والله المسئول أن يعصمنا وإخواننا المسلمين الموحدين المعتصمين بالكتاب والسنة من كيد الكائدين، وتحريف الجاهلين، وبدع المبتدعين من الفلاسفة الملحدين، ومن اقتفى آثارهم من الضالين .

---

(١) الطوسي فيلسوف صوفي رافضي خبيث .

(٢) «القصيدة النونية» ١/١٤٥-١٤٩/ بيروت/ ١٤٠٦هـ / مع شرح هراس .

الفصل الثاني

في جناية تأويلات الصوفية على العقيدة

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف .

المبحث الثاني : الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم .

المبحث الثالث : نماذج من تأويلات الصوفية .

المبحث الأول

التعريف بالصوفية وذكر نشأة التصوف:

الصوفية : جمع صوفي ، واختلف الكتّاب من الصوفية وغيرهم اختلافاً كثيراً حول المادة التي نسب إليها هذا اللفظ،[1] والذي يمكن الاعتماد عليه هنا باعتباره أقوى ما قيل في المسألة هو أنه منسوب إلى الصوف؛ لأن هذا القول هو الصحيح من حيث اللغة، ومن حيث المعنى، لأن القوم في بداياتهم الأولى كانوا يتميزون بلبس الصوف،[2]

أما ما عدا ذلك من الأقوال فيأتيه الضعف إما من جهة اللغة، وإما من جهة المعنى.

أما الصوفي اصطلاحاً: فأقوالهم فيه وفي ماهية التصوف أكثر من أقوالهم في اشتقاقه حتى قال أحدهم: ((وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول[3]))

ونقل ابن السبكي في ترجمة عبد القاهر بن طاهر التميمي عن ابن الصلاح قوله: ((ورأيت له -يعني عبد القاهر- كتاباً في معنى لفظتي ((التصوف)) و((الصوفي)) جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول مرتبة على حروف المعجم[4]))

ولنأخذ مثالين من تعريفاتهم، قديم، وحديث: قال الشيخ عبد القادر الجيلاني ت٥٦١هـ - في الفرق بين المتصوف، والصوفي- :((وأما الفرق بين المتصوف والصوفي: فالمتصوف : المبتدئ، والصوفي: المنتهي، المتصوف الشارع في طريق الوصل، والصوفي من قطع الطريق ووصل إلى من إليه القطع والوصل.[5]))

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في : ((تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي)) ١/٣٤-٤٠/السعودية/١٤١٦هـ

(٢) انظر ابن تيمية: ((الصوفية والفقراء)) ضمن مجموع الفتاوى ١١/١٦،١٩٥ حيث رجح هذا القول .

(٣) السهروردي : ((عوارف المعارف)) ص٤٥/ بيروت/ ١٤٠٣هـ

(٤) ابن السبكي: ((طبقات الشافعية الكبرى)) ٥/١٤٠

(٥) الجيلاني : ((الغنية لطالبي طريق الحق)) ٢/١٦٠/القاهرة/ مطبعة الحلبي/ط٣/١٩٥٦م

وقال أبو الفيض المنوفي [ولد ١٣١٢هـ] :((فالصوفي - أو بعبارة أخرى السالك طريق الله- هو: المقتحم ميدان التصوف، بغية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فلن يكون إلا رجلاً ذا ذوق، ووجدان.[(١)]))

وباستقراء ما أمكن من تعريفات الصوفية للتصوف والصوفي، وتأمل تاريخ التصوف وواقعه، وموارده، يمكننا أن نقول:

التصوف: مجموعة من العقائد المطلقة،[(٢)] والرسوم العملية المخترعة، تكوَّنت من مناهج كثيرة، وتأثرت بعوامل عديدة، ثم تفرقت إلى طرق ومذاهب لايعلم عددها إلا الله، وعلى رأس كل طريقة شيخ مقدس مطاع .

والصوفي: شخص سلك طريقة من الطرق الصوفية على يد شيخ موصوف بالوصول عند الصوفية، وسار على الخط المرسوم له، وتدرج إلى النهاية حسب تقدير الشيخ ''الواصل'' المربِّي .

أما نشأة التصوف: فقد اختلف في تاريخها الباحثون، والأقوال التي يمكن ذكرها في هذا المقام هي التي يمكن عرضها على بساط البحث والمناقشة، وهي :

١- ما يدل على أن اسم الصوفي كان معروفاً قبل الإسلام:

ذكر السراج الطوسي ت٣٧٨هـ أنه ورد في ((أخبار مكة)) المروي عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره حديث يفيد ((أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لايطوف بالبيت أحد، وكان يجيئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف - ثم أضاف الطوسي- : فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام

---

(١) المنوفي : ((معالم الطريق إلى الله))ص٩٦/ القاهرة/دار نهضة مصر، وانظر ((تقديس الأشخاص)) ١/ ٤٠-٤٤

(٢) ونظراً لهذا الإطلاق في المعتقدات والتوجهات صار التصوف ملتقى للطوائف المختلفة، قال أحد الباحثين:((حتى إن التصوف الآن يعدُّ مفتاحاً لانفتاح جميع الأديان، والمذاهب بعضها على بعض)). ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٢٤

كان يعرف هذا الاسم[1]» وهذا الخبر لم أقف عليه في غير كتاب الطوسي، وإن صح نقلاً فهو كمال قال .

٢-أن هذا الاسم عرف في عهد الخلفاء الراشدين:

عقد الهجويري ت٤٦٥هـ في كتابه باباً بعنوان:(أئمة التصوف من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين) ثم ذكر تراجم الخلفاء الأربعة الراشدين، باعتبارهم جميعاً من أئمة التصوف.[2]

وهذا الرأي مع أن كثيراً من كتّاب الصوفية قد قلدوه فيه إلا أنه لا يمثل حقيقة علمية يمكن إثباتها بالبرهان، فليس هناك أحد من الصحابة يمكن أن يطلق عليه أنه صوفي من حيث الاصطلاح - وإن كان الزهد وإيثار الحياة الآخرة موجوداً في زمانهم على نطاق واسع ، واتصفوا به - وأما من حيث اللفظ فليس هناك ما يدل على أنهم نطقوا به في هذه المرحلة المبكرة .

٣- أن هذا الاسم عرف بعد الخلفاء الراشدين: وما من شك في أن هذا القول هو الصحيح، مع وجود خلاف في تحديد تاريخ ظهوره: فذكر الطوسي أن هذا الاسم كان يعرف في وقت الحسن البصري ت١١٠هـ وقال: «وقد رُويَ عنه أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي[3]»

وهذا الأثر لو وجد مسنداً لكان نصّاً في الباب غير أنه ورد-كما رأيت- بصيغة التمريض-روي-، ولا يدرى من الذي رواه عن الحسن، وبينه وبين الطوسي نحو قرنين.

---

(١) الطوسي :((اللمع)) ص٤٢-٤٣/القاهرة/ دار الكتب الحديثة/ ١٩٦٠م/ت: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور .

(٢) انظر ((كشف المحجوب)) /الباب السابع/ص٨٤-٩٠/القاهرة/١٩٧٤م/ ترجمة : محمود ماضي أبوالعزائم

(٣) ((اللمع)) ص٤٢، والدوانيق : جمع دانق، وهو: سدس الدرهم . ((المعجم الوسيط ٢٩٨/١))

وذكر أيضاً عن الثوري ت١٦١هـ أنه قال: ((لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء[١])) ويرى كثير من الباحثين أن أبا هاشم هذا هو أول من أطلق عليه لفظ ((الصوفي)) [٢]، وترجم له أبو نعيم فقال: ((وممن عرف من متقدمي البغداديين بالنسك والتحقيق بالتصوف: أبو هاشم فديم)) وقال: ((ولانحفظ من كلامه شيئاً إلا ما حكاه عنه الثوري أنه قال:..-فذكر كلام الثوري السابق، ولم يرد فيه لفظ ((الصوفي)) ثم قال-: بلغني أنه رأى شريك بن عبد الله القاضي ت١٧٧هـ خارجاً من دار يحيى البرمكي يطرق بين يديه، فقال: أعوذ بالله من علم يورث هذا، ويفضي إلى ما أرى[٣])) وترجم له مرة أخرى فسماه أبو هاشم الزاهد، ولم يذكر اسمه فديم، وذكر جملة من أقواله في الرقائق - على خلاف قوله الأول: ((ولا نحفظ من كلامه شيئاً...))- بما فيها أنه رأى شريكاً يخرج من بيت البرمكي...[٤]

ولعل في إهماله ذكر اسمه ثانياً، مع سرده بعض أقواله ما يفيد أن الرجل اشتبه على أبي نعيم، فترجم له مرتين، وهو يظنه رجلاً آخر، وعلى أية حال وصفه أبو نعيم بالزاهد، والتحقيق بالتصوف، والصوفية كثيراً ما يجعلون أحد اللفظين مرادفاً للآخر .

هذا من ناحية إطلاق الاسم، أما من ناحية الواقع فإن الأقوال التي نقلها عنه أبو نعيم تدل بوضوح على أن الرجل كان متصفاً بنوع من التصوف سواء سمي به أم لم يسم. ومما يؤكده أن التصوف باسمه وهيئته الأولى كان معروفاً في العهد الذي عاش فيه أبو هاشم- إن صح أنه توفي سنة ١٥٠هـ- فقد قال عبد الله بن يوسف[٥]: ((كنا عند مالك

---

(١) نفس المصدر .

(٢)وذكر نيكلسن أنه توفي ١٥٠هـ((في التصوف الإسلامي وتاريخه)) ص٣/القاهرة/١٩٥٦م/ تعريب: أبي العلا عفيفي ، ولم أجد من أرخ لوفاته غير هذا المستشرق.

(٣) ((حلية الأولياء)) ١٠/١١٢/ ترجمة : ٤٦٧/ بيروت/١٤٠٩هـ

(٤) ((الحلية)) ١٠/٢٢٥/ ترجمة : ٥٥٥

(٥) التنّيسي ، أبو محمد الكلاعي ثقة متقن، من أثبت الناس في الموطإ ت٢١٨هـ [التقريب : رقم ٣٧٢١]

ابن أنس [ت١٧٩هـ] فقال له رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله عندنا قوم يقال لهم الصوفية يأكلون كثيراً، فإذا أكلوا أخذوا في القصائد ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: هم مجانين ؟ فقال له : لا، قال : هم صبيان ؟ قال: لا، هم مشايخ عقلاء، قال مالك: ماسمعنا أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هكذا، قال الرجل: بل يأكلون ثم يقومون فيرقصون يلطم بعضهم رأسه، وبعضهم وجهه، فضحك مالك، وقام إلى منزله، فقال أصحاب مالك للرجل: يا هذا أدخلت -والله- مشقة على صاحبنا، لقد جالسناه نيفاً وثلاثين سنة، فما رأيناه ضحك إلا هذا اليوم.[(١)]»

- ويرى المستشرق الفرنسي ماسنيون أن لفظ «الصوفي» «ورد لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني،من القرن الثامن الميلادي، إذ نُعت به جابر بن حيان[ت٢٠٠هـ] وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص.[(٢)]»

- ويقول السهروردي : «وهذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله ﷺ وقيل كان في زمن التابعين...وقيل : لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة العربية.[(٣)]»

ومهما يكن من أمر فإن هذا الاسم -وإن لم يكن متداولاً على نطاق واسع- قد عرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري نظراً لكثرة الروايات المساندة لذلك، إلا أنه لم يكن مشهوراً إلا بعد نهاية القرن الثالث، يقول ابن تيمية: «أما لفظ «الصوفية» فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك.[(٤)]»

وفي القرن الثاني بدأت الصوفية يتميَّزون بأمورأخرى غير لبس الصوف، فبدأوا في إنشاء أماكن للتعبد غير المساجد، وتكاد تجمع المصادر على أن هذا القرن شهد أول ديرة

---

(١) القاضي عياض: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك» ٥٤/٢/بيروت/١٣٨٧هـ/ ت : أحمد بكير محمود والقاضي الزواوي: «مناقب الإمام مالك» ص١٥٧/ المدينة النبوية/١٤١١هـ/ت: الطاهر محمد .

(٢) «دائرة المعارف الإسلامية» ٢٦٦/٥

(٣) «عوارف المعارف» ص٦٣

(٤) «الصوفية والفقراء» ضمن المجموع ٥/١١

صوفية أنشئت في الإسلام، قال ابن تيمية: «طال الأمد وتفرقت الأمة وتمسك كل قوم بشعبة من الدين بزيادات زادوها فأعرضوا عن شعبة منه أخرى...وأحدثت الرُّبُط، والخوانق لأهل التعبد...وقد ذكر الإمام معمر بن زياد من أصحاب الواحدي في ((أخبار الصوفية)) أن أول ديرة بنيت لهم في البصرة»[1]

وذكر أيضاً أن أحد أصحاب عبد الواحد بن زيد [ت١٧٧هـ] بنى لهم دويرة هي أول ما بني في الإسلام.[2]

ولعل السبب في تسمية مكان العبادة عند هؤلاء بالديرة يعود إلى أن أول خانقاه بنيت لهم -كما في بعض روايات الصوفية- كانت من قبل أمير نصراني رأى رجلين من الصوفية فأعجبه ما بينهما من الألفة والمعاملة، فبنى لهما ديرة في الرملة.[3]

هذا ما يتعلق بإطلاق لفظ ((الصوفي))، وبداية تميزهم عن سائر المسلمين بمؤسسات خاصة، أما الأسباب والعوامل التي أدت إلى نشأة التصوف فيمكن إجمالها في ثلاثة عوامل:

العامل الأول: عدم فهم الزهد الإسلامي على وجهه الصحيح، فإنهم لما وجدوا نصوصاً كثيرة في ذم من يؤثر الحياة الدنيا على الآخرة، ونصوصاً وردت في الثناء على من أقبل على الآخرة ولم يبالغ في التعلق بالدنيا، إلى جانب ما كان عليه السلف من التقلل من أمر الدنيا والاستهانة بها، لما وجدوا ذلك من غير نظر إلى الجانب الآخر من حياتهم من حيث كسب الحلال، والسعي في الاعتماد على الأكل من عمل اليد، والرغبة في الزواج والتكثير من النسل، وعدم مجاوزة القرآن والسنة في كل أمر تعبُّدي، أدى ذلك بهم إلى

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) ٣٥/٤٠، ٤١، والخوانق: جمع خانقاه: رباط الصوفية، والديرة: دارالرهبان والراهبات انظر ((المعجم الوسيط)) ١/٢٦٠، ٣٠٦

(٢) انظر ((مجموع الفتاوى)) ١٠/٣٥٩

(٣) الجامي: ((نفحة الأنس)) ص٣١-٣٢ (فارسي) بواسطة الشيخ إحسان ((التصوف: المنشأ والمصادر)) ص٤١/لاهور/ إدارة ترجمان السنة/١٤٠٦هـ

المبالغة وعدم التوسط في ترك الدنيا، وفي العبادات التي سرعان ما حرصوا عليها أكثر من حرصهم على طلب العلم الشرعي، وبذلك لعب الجهل بالشريعة دوراً خطيراً في تقبل كل شيء وصف بأنه تقرب إلى الله، وإن لم يعرف له مستند من القرآن والسنة، فكان هذا مفتاحاً لباب الابتداع في الدين .

العامل الثاني : أنه لما كثرت الفتوحات الإسلامية،خاصة في القرن الثاني والثالث، اتجهت جماعات من الناس إلى الانغماس في ترف الدنيا ونعيمها، على نحو لم يكن معهوداً في العهد الأول، مما أحدث لدى البعض رد فعل عنيف دفعهم للزهد في زخرفة المدنية وزينتها التي انفتحت أبوابها على المسلمين زهداً مفرطاً لم يوزن بميزان الشرع لدى بعضهم، فكان ذلك مما هيَّأ الجو لقبول التصوف .[1]

العامل الثالث : مما لاشك فيه أن أعمال الترجمة التي أدت إلى نشأة ما عرف بالفلسفة الإسلامية[2] كان لها دور بارز في نشأة التصوف وتطوره، خاصة في جانبه الفلسفي، حيث إن التراث الهندي نقل نزعة المبالغة في تعذيب النفس في سبيل طلب المعرفة، والوصول إلى الغاية العليا، والتراث اليوناني كان حاملاً في طياته مباحث أثرت تأثيراً مباشراً في إدخال وحدة الوجود إلى التصوف، وسنأتي إلى بيان هذا الأمر عند الحديث عن أصول الصوفية .

هذا : وقد تحدث ابن الجوزي عن نشأة التصوف وتطوره ، وعن أعمال الصوفية التأليفية منذ البداية إلى عهد الغزالي ت٥٠٥هـ حديثاً مطولاً يمكن الرجوع إليه للمزيد.[3]

---

(١) انظر في هذا ((التصوف المنشأ والمصادر)) ص٤٩، و((دائرة المعارف الإسلامية)) ٥/٢٧٦

(٢) لقد تقدم الحديث عن التراجم باعتبارها عاملاً من عوامل نشأة تلك الفلسفة، انظر ص٤١٥-٤٢٥ .

(٣) انظر:((تلبيس إبليس)) ص١٥٦-١٦١

المبحث الثاني

الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : الاعتماد على الكشف وما في معناه .

المطلب الثاني : الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة .

المطلب الأول: الاعتماد على الكشف وما في معناه:

يقال: كشف الشيءَ، وكشف عن الشيء كشفاً: رفع عنه ما يواريه ويغطيه.[1]

وقالوا: «هو في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً أوشهوداً.[2]»

والحجاب عند أهل التصوف: «انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق.[3]» وقالوا: «المكاشفات تدل على حضور السر في أفق العيان.[4]»

وجاء بمعنى الكشف -أو قريب منه- ألفاظ كثيرة يتداولها الصوفية، ومنها:

الخواطر والواردات: قال الهجويري: «الوارد: ورود المعاني الروحانية على القلب» وقال: «الخاطر: ما يرد على القلب ويفرُّ منه بورود شيء آخر...وأهل الواردات يلزمهم اتباع أول وارد؛ لأنه وارد من الله تعالى[5]»

وقالوا: «والخواطر أربعة: الحقاني، والملكي...والشيطاني... والنفساني[6]»

وقال آخر: «والواردات ما يرد على القلب من خاطر إلهي أو ملكي، أو شيطاني فكل وارد بقي الإنسان بعد انفصاله عنه نشيطاً مسروراً نشوان فإنه وارد ملكي، وكل وارد يبقى صاحبه بعد انفصاله خبيث النفس كسلان ثقيل الأعضاء والروح يجنح إلى فتور

---

(١) انظر «المعجم الوسيط» مادة [ك ش ف]

(٢) الجرجاني: «التعريفات» مادة[ك ش ف] وانظر: بالي أفندي: «شرح الفصوص» ص١٠١ بهامش شرح القاشاني/القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٩٦٦م

(٣) الجرجاني: نفس المصدر مادة [ح ج ب]

(٤) الهجويري: المصدر السابق ص٤٥٣

(٥) نفس المصدر ص٤٦٧ ، ٤٦٩ على التوالي.

(٦) عبد الرزاق القاشاني: «شرح فصوص الحكم» ص٩-١٠

فهو وارد شيطاني، وكل وارد أعقب في القلب معرفة با لله ومحبة له، وإنابة إليه، وطمأنينة بذكره، وسكوناً إليه فهو وارد إلهي حقّاً[1]»

وقريب من هذا القول قول محمد لطفي : «الخواطر: خطاب يرد على الضمائر وقد يكون من الملك فهو إلهام، وقد يكون من النفس فهو هاجس، وقد يكون من الشيطان فهو وسواس، ويكون من ا لله تعالى فيكون خاطر حق.[2]»

المشاهدة : نقل ابن خلدون عن بعض الصوفية أن الكشف على مراتب: فمبدؤها المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب، وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة ثم بعدها المشاهدة، ثم ذكر قول الجنيد:«صاحب المحاضرة مربوط بأنّيته، وصاحب المكاشفة مربوط بدينه وعلمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته[3]»

ومن مرادفات هذه الألفاظ أيضاً «المعاينة» و«العلم اللدني[4]» و«الذوق» و«الاطلاع» ونحوها .

وينقسم الكشف عند ابن عربي إلى درجات خمس: كشف عقلي: وبه تدرك المعقولات، وكشف قلبي : وتدرك به أنوار مختلفة، وكشف سري : وتدرك به أسرار المخلوقات، وحكمة خلقها، وكشف روحي: وبه يرتفع حجاب الزمان والمكان، ويدرك به العوالم غير المتناهية، ويطلع به على أخبار الماضي والمستقبل، وكشف خفي: وهي أن ينكشف ا لله تعالى بالصفات: إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات والحالات، ويسمى كشفاً صفاتيّاً، فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم اللدنية، وإن انكشف بالصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية

---

(١) المنوفي : المصدر السابق ص٢٧١

(٢) «تاريخ فلاسفة الإسلام» ص٢٨١

(٣) «شفاء السائل» ص٣٠-٣١ / استنبول/١٩٥٨م

(٤) قال الغزالي:«والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري» [الرسالة اللدنية] ص١١٦ / مصر/ مكتبة الجندي .

والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء، وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة.[1]

وجملة القول : أن الكشف والخواطر والواردات وما في معناها عند الصوفية كلها تدور حول الاطلاع على الغيب، ومن هنا أدخلوا في علوم الكشف:

١-أسرار الملكوت وحقائق الوجود، قال ابن خلدون: «إن اسم التصوف صار مختصاً بعلوم المكاشفة، والبحث بطريقة الكشف عن أسرار الملكوت، والإبانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حكمته وأسراره[2]»

٢- معرفة الحلال والحرام من غير تعلم: عقد الغزالي في سِفره الكبير عنواناً يقول: «بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة، لامن التعلم ولا من الطريق المعتاد[3]» ذكر فيه أشياء كثيرة تدورحول إمكانية التعويل على ما يرد إلى القلب دون إعطاء الطرق المعهودة في التعلم أي اهتمام.

وأكدوا ذلك بأن القلب كلما كان فارغاً من العلوم الكسبية المعتادة كان أهلاً لنزول الواردات فقال أحد شيوخهم: «دهليز نزول العلوم الإلهية في القلب ذهاب جميع النقول منه، فإذا صار فارغاً من جميع النقول الكونية فقد تهيَّأ لنزول الواردات والعلوم، والمواهب؛ لأنها لاتنزل إلا في الأوعية الفارغة..[4]»

وفي عبارة واضحة وصريحة بين أحد أئمتهم ماهية تلك الواردات والخواطر فقال: «وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنها ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد

---

(١) انظر:ابن عربي : «تحفة السفرة إلى حضرة البررة» ص١٣/ بيروت/ ت: محمد رياض المالح .

(٢) «شفاء السائل» ص٥١، وانظر «فصوص الحكم» ص١٦ مع شرح القاشاني .

(٣) «إحياء علوم الدين» ٣/٢٥/ بيروت/١٤٠٦هـ

(٤) الشعراني: «درر الغواص» ص٧٦/ القاهرة/ ١٣٠٦هـ/ بهامش كتاب «الإبريز» للدباغ .
والدهليز : المدخل بين الباب والدار. [المعجم الوسيط١/٣٠٠] والمقصود هنا: عتبة نزول المعارف .

ترد بسماع صوت قد يكون لذيذاً، وقد يكون هائلاً، وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب.[(١)]»

٣- من موضوعات الكشف عندهم عقيدة وحدة الوجود، فإنها- عندهم-لاتنال إلا بالكشف: فبعد أن قرر ابن عربي وحدة الوجود، وضرب لها مثلاً بتجلي صورة الإنسان في المرآة قال: «وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولاتتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج.» وقال شارحه: «إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالذوق والكشف، والحال لا بمجرد العلم، وهي الغاية في الكشف، ليس فوقها أعلى منها[(٢)]»

ويدخل في هذا الإطار دعوى ابن عربي أنه تلقى كتابه ((فصوص الحكم)) من النبي ﷺ حيث يقول :«أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أدينها في العشر الأخر من المحرم سنة٦٢٧ بمحروسة دمشق، وبيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب ((فصوص الحكم)) خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر منا[(٣)]» ومثله زعم عبد الكريم الجيلي ت٨٣٢هـ أن الله أمره بتأليف كتابه ((الإنسان الكامل)) حيث قال: «وكنت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح، وسميته ((الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل)) ..فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه،وألغازه،ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت: طوعاً للأمر المطاع، وابتدأت في تأليفه متكّلاً على الحق في تعريفه[(٤)]»

---

(١) السهروردي: «شرح حكمة الإشراق» ص٢٤٠-٢٤١ وانظر الملحقات بآخر ختم الأولياء ص٤٦٥-٤٦٦

(٢) «فصوص الحكم » مع شرح القاشاني ص٤١ وانظرص١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٩ ، ١٨٨، ٢٨٧، ٣٠٠ حيث صرح في هذه المواضع أن الكشف هو الذي أدى إلى معرفة وحدة الوجود .

(٣) «فصوص الحكم» ص٩

(٤) «الإنسان الكامل» ص٦ / ط٤/ ١٩٨١م

وإنما قلت هذا الكلام لأن الكتابين مملوءان بتقرير عقيدة وحدة الوجود، فإذا كانا قد تلقياه من الله ورسوله ﷺ - هيهات- كان معناه أن عقيدة وحدة الوجود متلقاة من الوحي المسمى بالكشف .

والحق الذي لاشك فيه أن الشارع الحكيم لا يأمر بما يهدم دينه، فإذا كان أحد قد أمرهما بتأليف الكتابين فلا بدَّ أن يكون إبليس أو أحد جنوده .

وهذا التقرير من عندهم يوضح لك أهمية الكشف عند هؤلاء ؛ لأن وحدة الوجود تعدُّ أشرف العلوم عند القائلين بها، فإذا كان طريق تحصيلها الكشف علم علو منزلته عندهم، خاصة إذا علم أن ابن عربي -أحد أصرح من حقق هذه العقيدة- بين في مناسبات أن علم صاحب الكشف مساو لعلم الله -تعالى الله-: «وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى وهو أعلى؛ فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به؛ لأن الأخذ من معدن واحد... فبهذا القدر نقول: إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم[(١)]»

غير أنه لايستغرب هذا ممن يعتقد أصلاً أن الوجود واحد .

ومما يؤكد اهتمام الصوفية بالكشف وأهميته عندهم أن أكثر مؤلفاتهم تحمل أسماء من قبيل : «الكشف» و«الفتوحات» و«النفحات» و«الفيوضات» و«البوارق» و«التجليات» و«المخاطبات» و«علم القلوب» و«مكاشفة القلوب» ونحو ذلك، ولاريب أن هذا الاهتمام الزائد بالكشف والفتح قد جعل منه هدفاً مستقلاً يطلبُ لذاته، فركز أهل التصوف جهودهم على التنظير له، وبيان مزاياه، واخترعوا العديد من طرق الوصول إلى الكشف، فكان من أقوالهم في تقسيم المعارف قولهم إن هناك طريقين للمعرفة: «**الأولى**: طريقة الاستدلال، **والثانية**: طريقة المشاهدة، والأولى درجة

---

(١) «فصوص الحكم» ص٣٩

العلماء الراسخين، والثانية درجة الصديقين[(1)] » ووصفوا الكشف بأنه أصح العلوم، وأكملها،[(2)] واتفق الصوفية الذين تكلموا في نظرية المعرفة على أن مراتبها تأتي على هذا الترتيب:

١) علم اليقين، وهو: ما يتوصل إليه عن طريق النظر، والاستدلال .

٢) عين اليقين، وهو: ما يتوصل إليه عن طريق المشاهدة، والكشف .

٣) حق اليقين، وهو: فناء العبد في الحق .[(3)]

أما الطريق إلى حصول الكشف فقد حصروها في ممارسة الرياضة الصوفية الشاقة، فذكروا أن طريقه تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية.[(4)] ويقول الغزالي : «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى...وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية، وتفريغ القلب منها، وبقطع الهمة عن الأهل، والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه، بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود الشيء وعدمه، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع

---

(١) طاش كبرى زاده : «مفتاح السعادة» ص٦٧/ بيروت /دار الكتب العلمية/ ١٤٠٥هـ

(٢) انظر «الفصوص» ص١٩٩ مع الشرح .

(٣) انظر المكي : «علم القلوب» ص٥٧/ القاهرة/ ١٩٦٤م/ ت: عبد القادر عطا، والسهروردي :«عوارف المعارف» ص٣٢ ، و«التعريفات» [المواد الثلاث] والحفني: «معجم مصطلحات الصوفية» [المواد الثلاث] بيروت/ ١٤٠٠هـ

(٤) انظر «إحياء العلوم» ١٨/٣

الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب، مجموع الهم، ولا يفرق فكره بقراءة القرآن، ولا بالتأمل في تفسير، ولا بكتب حديث ولا بغيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه: الله! الله! على الدوام مع حضور القلب، حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه، ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر، ثم يواظب عليه إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ، وحروفه وهيئة الكلمة، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه، حاضراً فيه، كأنه لازم له لا يفارقه... فلا يبقى بعد ذلك إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق، وعند ذلك -إن صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته، فلم تجاذبه شهواته، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا- تلمع لوامع الحق في قلبه[(١)] »

وسئل الجنيد: بم نلت ما نلت ؟ فأجاب: «بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة[(٢)] »

وهكذا كان التطهر من الصفات الطبيعية البدنية والمبالغة فيه طريقاً إلى انكشاف المعارف عند الصوفية، «فإن تلك الهيئات الطبيعية والغشاوات البدنية إذا كشفت عن وجهه بالرياضة والتوجه إلى الله تعالى بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه[(٣)] » «فإن ذلك تصفية للروح، وجلاء للنفوس، وتطهير للقلوب عن أحكام النفس وتخليتها عن الأوهام، والخيالات، فلا يبقى إلا الانتظار للفيض من العلوم الإلهية الحقة، فينكشف عليهم علوم إلهية، ومعارف ربانية، ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه[(٤)] »

---

(١) «الإحياء» ٣/١٩-٢٠ وانظر «الدرة الفاخرة» للجامي ص٢٠٢ مع «أساس التقديس» للرازي .

(٢) ابن عربي : «الفتوحات المكية» ١/١٣٩/ القاهرة/ ١٩٧٢م/ تحقيق: د. عثمان يحيى، وانظر محمد لطفي : المصدر السابق ص٢٨٢

(٣) القاشاني : «شرح الفصوص» ص٤٨

(٤) طاش كبرى زاده : المصدر السابق ١/٦٨

وذكروا للمجاهدة ثلاثة أنواع: **المجاهدة الأولى:** مجاهدة التقوى، وهي: الوقوف عند حدود الله.. **والمجاهدة الثانية:** مجاهدة الاستقامة، وهي: تقويم النفس، وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به.. **والمجاهدة الثالثة:** مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي: محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل له ما يقع به الموت من ذلك أو ما يقرب منه، ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان.[1]

وذكروا للمجاهدة شروطاً هي:

١-٢-حصول التقوى والاستقامة على فهمهم السابق .

٣- الاقتداء بشيخ سالك خبير بالمجاهدات .

٤- قطع العلائق كلها عن النفس: بالزهد في كل شيء، والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم، أولف الرأس في الجيب، والصمت بترك الكلام جملة، والجوع بمواصلة الصيام، والسهر..[2]

تعليقات:

١- ظهر مما تقدم مقصد الصوفية بالكشف والخواطر والواردات .

٢- إن المعارف التي تعتقد الصوفية أن من الممكن تحصيلها عن طريق الكشف لا تكاد تتناهى، فهو وسيلة لتجلية أسرار الملكوت، وحقائق الوجود، ولمعرفة الحلال والحرام، كما أنه وسيلة لكشف سر وحدة الوجود عند القائلين بها .

٣- إن المعرفة المحصول عليها عن طريق الكشف هي أصح المعارف حتى إن علم صاحب الكشف مساو لعلم الله عند ابن عربي أحد أئمة التصوف .

٤- اتفقوا على أن طريق الكشف هي الرياضة الصوفية، والتضييق على النفس .

---

(١) انظر:ابن خلدون : ((شفاء السائل)) ص٣٥-٤٢، والملحقات بختم الأولياء ص٥١٣-٥١٤

(٢) نفس المصدر .

٥-إن اهتمام الصوفية الزائد بعلوم الكشف حوّل كثيراً من العبادات عندهم عن غاياتها الأساسية، فبدل أن يكون القصد من أداء الفرائض، وإقامة النوافل التقرب إلى ا لله رغبة فيما عنده ورهبة من عقابه، أصبح الهدف أن تشرق الأنوار في القلوب، فيدرك المرء حقائق الأمور على ما هي عليه-كذا زعموا- كما أن تضييقهم الزائد على النفس أدى بهم إلى اختراع أنواع من العبادات لم تكن معروفة في الشرع، كأمرهم بترك قراءة القرآن، والحديث مع الذكر بالاسم المفرد: ا لله ! ا لله !

٦- أن هذه المجاهدات ما دام القصد منها استشراق الأنوار كثيراً ما يفتر عنها المتعبد إذا داوم عليها مدة طويلة و لم يظهرَ له شيء، كما أن بمجاوزة الحد في المجاهدات غالباً ما تمنع من إعطاء الفرائض حقها، ويعترف الصوفية أنفسهم بأن هذين العنصرين من سلبيات هذا المسلك، يقول الطوسي: «ثم إن طبقة من الصوفية غلطت في العبادات والمجاهدات ورياضات النفوس، والمكابدات فلم تحكم في ذلك أساسها، و لم تضع الأشياء في مواضعها، فانهزمت ونكصت على أعقابها القهقرى، وذلك أنهم حين سمعوا بمجاهدات المتقدمين، وما نشر ا لله بذلك أعلامهم في خلقه بالثناء الجميل، والقبول عند الناس وإظهار الكرامات طمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا شيئاً من ذلك ، فلما طالت المدة و لم يصلوا إلى مرادهم كسلوا.» أما التقصير في أمر الفرائض فقال عنه: «ورأيت جماعة من الأحداث كانوا يقللون الطعام، ويسهرون الليل، ويذكرون ا لله تعالى على الدوام، حتى كان أحدهم ربما يغشى عليه،وكان يحتاج بعد ذلك إلى أن يداوى،ويرفق به أياماً حتى يقدر أن يصلي الفريضة[1]»

٧- أن مجاهداتهم لما جاوزت حد التقوى ، والاستقامة -كما تقدم- دخلها الانحراف؛ فإن الشيء إذا جاوز حده انقلب إلى ضده .

---

(١) «اللمع» ص٥٢٥ ، ٥٢٨ على التوالي .

٨- أن قول الغزالي :((كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق)) إشارة إلى محاولة كثير من الصوفية الاستدلال على الخلوات بتحنث النبي ﷺ بغار حراء قبل الوحي، وهو استدلال خاطئ من وجهين على الأقل :

الوجه الأول: أن أفعاله ﷺ قبل النبوة لا تكون حجة للقيام بالعبادات إلا إذا ورد في الشرع ما يسند ذلك، وهو ﷺ من حين نبأه الله لم يصعد إلى غار حراء ولم يشرع خلوة دورية ، ولا فعله أحد من خلفائه الراشدين، ويؤكده :

الوجه الثاني : أن قوله تعالى :﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة** ﴾ [سورة الأحزاب : ٢١] نص صريح في أن الأسوة الصحيحة ما كانت بعد وقوع اتصافه بهذا الوصف ((رسول الله)) أما قبل ذلك فلا .

٩- أنهم لما جعلوا علوم الكشف في أعلى المراتب كان بدهيا أن تكون لها الصدارة على العلوم الشرعية التي لاتنال إلا بكد التعلم والدراسة، ومعنى أن تكون لها الصدارة أن يؤخذ بالكشف، ويؤول النص الشرعي؛ لأن هذا الأخير في المرتبة الدنيا، ولا غرابة في ترجيح الأعلى على الأدنى، وهذا يوضح بجلاء كيف كان الكشف أصلاً للتأويل عند الصوفية .

تحدث أبوحامد عن ((الموفقين الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع)) فقال: ((ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ماهي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم.[1]))

---

(١) ((إحياء العلوم)) ١٨٠/١

وعلق ابن تيمية على هذا المنهج التأويلي المبني على الكشف والذوق فقال: ((وهذا لما لم يكن لهم قانون قويم وصراط مستقيم في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل، والتي لا تحتاج إليه إلا ما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا ما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فتجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد وأمثاله ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم يعولون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره، وما لم تعرفه فأوله.[1]))

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن أولياء الله الذين آمنوا به، واتقوه هم الذين اقتفوا آثار النبي ﷺ في العقيدة، والعبادة، والسلوك، فيفعلون ما أمر به، وينتهون عما عنه زجر، ويجعلون أمورهم كلها على الاتباع، ولا شيء منها على الابتداع، فلا إفراط في منهجهم ولا تفريط .

وهؤلاء يكرمهم الله تعالى بما يشاء مما يقوّي دينه: فقد يقذف في قلوبهم من أنواره[2] ما يوقفهم على خفايا مسائل الدين فيكون عملهم بعلمهم وتمسكهم بالسنة موجباً للعلم بما لم يعلموا كما قال تعالى: ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله**﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢] ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً**﴾ [سورة الأنفال : ٢٩]

قال ابن كثير -رحمه الله- : ((فإن من اتقى الله بفعل أوامره وترك زواجره وفق لمعرفة الحق من الباطل، فكان ذلك سبب نصره، ونجاته، ومخرجه من أمور الدنيا، وسعادته يوم القيامة.[3]))

---

(١) ((درء التعارض)) ٥/٢٤٠، وانظر ٥/٣٣٩ ، ٣٤٨

(٢) انظر ((مجموع الفتاوى)) ١١/٢٤٧ ، ٣١٣

(٣) ((تفسير القرآن العظيم)) ٢/٤٧٥

وهذا النوع من العلم محكوم بضوابط :

الأول: ألا يجعل الإنسان هدفه الأساسي تحصيل الكشف، فيتمكن منه الشيطان؛ فإن الاغترار في هذا الباب سريع الوقوع جدّاً، وكل طعن يرد على المقاصد فهو قدح في العمل نفسه .

الثاني : يجب على المؤمن أن يتقيد بسنة رسول الله ﷺ في كل صغيرة وكبيرة من أموره،ولايقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ فإذاجاءه خاطر أو وارد لزمه عرضه على السنة ؛ لأن الشارع معصوم من الخطإ بخلاف صاحب الكشف، فما وافقها أخذ به لوجود مستند له من السنة لا لكونه كشفاً، قال ابن تيمية -رحمه الله-: «وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة، ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموابكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأن يزنوا مواجيدهم،ومشاهداتهم وآراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذلك[(١)]»

الثالث: عدم معارضة الكتاب والسنة بالكشف وحمل نصوصهما عليه تأويلاً؛ فإن تقديم الكشف والواردات على الكتاب والسنة جهل، ومكر من الشيطان اللعين، قال الحافظ الذهبي -رحمه الله- : «وإذا رأيت السالك التوحيدي يقول: دعنا من النقل ومن العقل، وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جبُنت منه فاهرب، وإلا فاصرعه وابرك على صدره واقرأ عليه آية الكرسي واخنقه[(٢)]»

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١١/٦٥ ، وانظر: «درء التعارض» ٥/٣٤٩

(٢) «سير أعلام النبلاء» ٤/٤٧٢

وقال ابن تيمية -رحمه الله-: ((والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وجده، أو ذوقه، وناظر على ذلك فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، ليضل عن سبيل الله؛ فإن كتاب الله هو سبيل الله.))[1]

وقال : ((إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق النظار وهي: الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية، وهي: الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرب هاتين الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لايصدق بها إلا أجهل الخلق، فغاية هؤلاء الشك، وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح، وهو التصديق بالباطل.))[2]

(١) ((درء التعارض)) ٥/٢٦٦-٢٦٧ ، وانظر ٥/٢٥٥

(٢) ((درء التعارض)) ٥/٣٤٥-٣٤٦ ، انظر فيما يتعلق بالكشف ((تقديس الأشخاص)) ١/٤٣٠-٤٣٨

المطلب الثاني : الاعتماد على بعض أصول الباطنية والفلاسفة :

من الأصول التي اشتهر بها الباطنية أصل ((الظاهر والباطن)) حتى سموا بهذا الاسم وقد قدمنا ما يتعلق به عند الباطنية،[1] وقبل تناول الموضوع بشيء من التفصيل لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن كلمة ((الظاهر)) و((الباطن)) و((الشريعة)) و((الحقيقة)) -كما يحلو للصوفية أن يطلقوا عليهما- من الكلمات المجملة التي تحتمل الحق والباطل، فإذا كان المقصود، ب((الظاهر)) و((الشريعة)) ظاهر الشرع من العبادات الظاهرة كإقامة الصلوات، وإخراج الزكوات، وأداء فريضة الحج وغير ذلك من العبادات البدنية، فهو حق وصحيح، وكذلك إذا كان المراد ب((الباطن)) و((الحقيقة)) الأعمال الخفية المتعلقة بالقلوب، ووجوب الإخلاص وتصحيح النيات والمقاصد، فهو مطلب شرعي .

قال ابن تيمة : «إن كل قول وعمل فلا بد له من ظاهر وباطن، فظاهر القول لفظ اللسان، وباطنه ما يقوم من حقائقه ومعانيه بالجنان، وظاهر العمل حركات الأبدان، وباطنه ما يقوم بالقلب من حقائقه،ومقاصد الإنسان، فالمنافق لما أتى بظاهر الإسلام دون حقائق الإيمان لم ينفعه ذلك، وكان من أهل الخسران، بل كان في الدرك الأسفل من النار.[2] » وإذا قارنا هذا الفهم السلفي بمفهوم ((الظاهر)) و((الباطن)) عند الباطنية ظهر لنا أن الباطنية سلكوا مسلكاً آخر واتخذوا من قضية الظاهر والباطن مطية لتنفيذ أغراضهم الفاسدة .

---

(١) انظر ص ٣٦٢

(٢) ((رسالة في علم الباطن والظاهر)) ضمن المجموع ٢٦٢/١٣، و((المجموعة المنيرية)) ٢٤٧/١

أما الصوفية فقد سلكوا في هذا الباب منهجاً ضاهوا فيه الباطنية إلى حد يدهش المتأمل، وكثيراً ما يطلقون على هذه القضية ((الحقيقة)) و((الشريعة)) ولعل ذلك يعود إلى الحرص على أن تكون لهم خصوصية تميزهم عن الباطنية المحضة لانكشاف أمرهم للقاصي والداني،وإذا رجعنا إلى كلمات الصوفية في هذا الباب نجدهم يقولون في حدّهم علم الباطن: ((هو العلم المخزون، والعلم اللدني الذي اختزنه الله عنده، فلم يؤته إلا للمخصوصين من الأولياء..وقال بعضهم: هي أسرار الله تعالى يبديهاإلى أنبيائه وأوليائه، وسادات النبلاء من غير سماع، ولا دراسة، وهي من الأسرار التي لم يطلع عليها أحد إلا الخواص، وقال أبو بكر الواسطي في قوله :﴿**والراسخون في العلم**﴾ [سورة آل عمران : ٧] : وهم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرَّفهم ماعرَّفهم، وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادة، فانكشف لهم من مذخور الخزائن، والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم،وعجائب النظربحارٌ فاستخرجوا الدرروالجواهر،ونطقوا بالحكمة[١]))

وقالوا: ((العلوم ثلاثة: ظاهر، وباطن، وباطن الباطن، كما أن الإنسان له ظاهر وباطن، وباطن الباطن، فعلم الشريعة ظاهر، وعلم الطريقة باطن، وعلم الحقيقة باطن الباطن[٢]))

واستخدموا العبارة ذاتها التي تتناقلها الرافضة والباطنية، وهي قولهم: ((لكل آية ظاهر وباطن، وحدّ ومطلع[٣]))

---

(١) النفزي الرندي : ((غيث المواهب العلية)) ٢/٢٣٨-٢٣٩

(٢) ابن عجيبة : ((الفتوحات الإلهية)) ص٣٣٣/القاهرة/ عالم الفكر .

(٣) ابن عطاء الله : ((لطائف المنن)) ص٢٤٨/ القاهرة/ مطبعة حسان . وانظر السهروردي: ((عوارف المعارف)) ص٢٥، والمنوفي : ((جمهرة الأولياء)) ١/١٦٠ / القاهرة/ ١٩٦٧م

والعبارة الأخرى التي تنسبها الباطنية إلى النبي ﷺ كذباً ووضعاً استدل بها الصوفية، فيقول أحد أصحاب الفن مستدلا، وموضحاً بعض مصطلحاتهم: «وقال عليه السلام: ''إن للقرآن بطناً، ولبطنه بطناً، إلى سبعة أبطن، -وفي رواية-: إلى سبعين بطناً''وظهره: ما يفهم من ألفاظه ويسبق الذهن إليه،وبطنه: المفهومات اللازمة للنظر الأول، وحده: ما إليه ينتهي غاية إدراك الفهوم والعقول، ومطلعه: ما يدرك منه على سبيل الكشف والشهود، من الأسرار الإلهية، والإشارات الربانية، والمفهوم الأول الذي هو الظهر للعوام، والخواص، والمفهومات اللازمة له هي للخواص، ولا مدخل فيها للعوام، والحد: للكاملين، والمطلع: لخلاصة أخص الخواص، كأكابر الأولياء.[(١)]»

وقالوا -في الربط بين هذا الباب وبين الحقيقة والشريعة- :«وأهل الظاهر هم:أهل الشريعة، وأهل الباطن هم: أهل الحقيقة[(٢)]»

«الشريعة كالسفينة، والطريقة كالبحر، والحقيقة كالدر، ومن أراد الدر ركب في السفينة، ثم شرع في البحر ثم وصل إلى الدر، فمن ترك هذا الترتيب لم يصل إلى الدر، فأول شيء وجب على الطالب هو: الشريعة، والمراد بالشريعة ما أمر الله تعالى ورسوله من الوضوء والصلاة..الخ، والطريقة: الأخذ بالتقوى وما يقربك إلى المولى من قطع المنازل والمقامات، والحقيقة: فهو[هكذا] الوصول إلى المقصد ومشاهدة نور التجلي...كما قيل: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده.[(٣)]»

إن هذا المثل التوضيحي ليعبر بكل جلاء عن الفلسفة الصوفية الباطنية التي تؤدي إلى إسقاط التكاليف، فالحقيقة هي القصد الأساس، وهي كالدر، فكما أن صاحب

---

(١) داود القيصري : «مقدمة التائية الكبرى» [مخطوط] ونشر مع ملحقات «ختم الأولياء» ص٤٩٣.

(٢) الكمشخانوي :«جامع الأصول في الأولياء» ص٢٥٨/ طرابلس الشرق/١٢٩٨هـ

(٣) نجم الدين كبرى: «رسالة السفينة» [مخطوط]نشر بعضه ضمن ملحقات «ختم الأولياء» ص٤٧٥-٤٧٦.

الوسيلة إذا وصل إلى الهدف وحظي ببغيته استغنى بالغاية عن الوسيلة، فكذلك صاحب الحقائق بعد الوصول، وهذه الفلسفة -لاشك- مأخوذة من الباطنية الذين زعموا أن من فهم حقائق الدين وأسراره سقط عنه التكليف،كما تقدم نقله عنهم .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في وصف الباطنية: ((ويزعمون أن هذه النصوص لها تأويل وباطن يخالف الظاهر المعلوم للمسلمين...وقد دخل في كثير من أقوالهم في العلوم، أو في العلوم والأعمال طائفة من المنتسبين إلى التصوف، والكلام، وكلام ابن عربي، وابن سبعين وأمثالهما من ملاحدة المتصوفة يرجع إلى قول هؤلاء[(١)]))

وقال أبو الهيثم :((والباحث المتعمق في أصول الإسماعيلية كما تمثلها رسائل إخوان الصفا، وفلسفة الدعاة العبيديين لاتفوته رؤية الصلة الوثقى بينهما من ناحية، وبينهم وبين الأفلاطونية الحديثة من ناحية أخرى، ثم بين هؤلاء وبين الطرقية التي خلقت في المجتمعات الإسلامية ديناً جديداً قوامه الإزدواجية القائمة على الظاهر والباطن، أو ما يسمونه بالشريعة والحقيقة، والتي استقرت أخيراً في مذاهب ثلاثة: الوجودية، كما يمثلها صوفية ابن عربي، والاتحادية التي يدين بها ابن الفارض، والحلولية التي ادعاها الحلاج.[(٢)]))

ويبدو أن تهويل الصوفية من أمر علم الباطن وتسميته بالحقيقة قصدوا من ورائهما التقليل من شأن الظاهر، ومن ثم جعله تحت رحمة علماء الباطن يتصرفون فيه كما يشاءون بالتأويل والتحريف حسب الأغراض والأهواء، وهذا ما صرح به بعضهم فقال: ((أهل الظاهرهم: أهل الخبر واللسان، وعلماء الباطن هم: أرباب القلوب والعيان..وعلم الظاهر حكم، وعلم الباطن حاكم، والحكم موقوف حتى يأتي الحاكم يحكم فيه.[(٣)]))

---

(١) ((الصفدية)) ١/٤-٥

(٢) ((الإسلام في مواجهة الباطنية)) ص١٩٠

(٣) المكي : ((قوت القلوب)) ١/١٥٨

وبهذا يتضح لنا كيف كان هـذا التقسيم أساساً بـني عليه التـأويل، ولاريب أن سبب لجوئهم إلى علم الباطن على هذا النحو هو: أنهم لم يجدوا في النصوص الشـرعية مـا يساعدهم على إثبات وتقوية منهجهم ومسلكهم، ولا دليلاً يستدلون به على طرقهم الـتي اخترعوهـا للوصـول إلى غـايتهم فالتجـأوا إلى علـم البـاطن الـذي تفقـد الألفـاظ اللغويـة والاصطلاحات الشرعية دلالتها الحقيقية أمامه، ويخرج بها إلى متاهات وأغوار لانهاية لها، ولا ضوابط .

يقـول المستشـرق نيكلسـن -وهـو بـاحث متخصـص في التصـوف المنســوب إلى الإسلام- :((ولايمكن أن يكون القـرآن أساسـاً لأي مذهـب صـوفي، ومـع ذلـك اسـتطاع الصوفية- متبعين في ذلك الشـيعة- أن يـبرهنوا بطريقـة التـأويل نصـوص الكتـاب والسـنة تأويلاً يلائم أغراضهم، على أن كل كلمة في القرآن تخفي وراءهـا معنـى باطنـاً لايكشـفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهـم في أوقـات وجدهـم، ومـن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا المبدإ أن يجدوا دليـلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم، ولأي نظرية مـن نظريـاتهم أيـا كـانت، وأن يقولـوا: إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ))[1]

وشيء آخر لابد من الإشارة إلى أنه كان ممـا وسَّـع مجـال التـأويل عنـد الصوفيـة، وأكد حاجتهم إلى تعميق جذور البـاطن في نفـوس المريديـن، ألا وهـو: الاشـتغال بتـأويل شطحات المشايخ وطاماتهم التي تخالف ظاهر الشرع -وماأكثرهـا- قـال رجـل لسـهل بـن عبد الله التستري: ((من أصحب من الطوائف ؟ فقال عليك بالصوفية، فإنهم لايستكثرون

(١) ((في التصوف الإسلامي وتاريخه)) ص٧٦

، ولايستنكرون شيئاً،ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعذرونك على كل حال[(١)] » وفي رواية: «فإن للقبيح عندهم وجوهاً ومعاذير[(٢)] »

هذا ما يتعلق بسلوك الصوفية مسلك الباطنية في قضية الظاهر والباطن، واعتبارها أصلاً عظيماً لتأويل الشريعة الإسلامية.

أما الفلاسفة فقد سلكوا مناهجهم المختلفة، واستعانوا بأصولهم على ركوب صهوة التأويل. والمعارف الفلسفية لها جانبان :

١- جانب يعتبر المعرفة القلبية هي غاية الغايات، والمقصد الأسنى، ممثلا في الفلسفة الهندية التي تعد البوذية إحدى مظاهرها، والتي جددها السُّهروردي في وقت لاحق عن طريق إحياء الحكمة الإشراقية، وكان يمثلها لدى اليونان فيثاغورس ومدرسته .

٢- الجانب الأرسطي الذي يعتبر العقل المجرّد وسيلة المعارف ومنبعها.

ولما كانت الصوفية قد تأثروا بكلا التيارين احتجنا إلى الوقوف على قنوات الاتصال بين الصوفية وبين الفلاسفة، مع ذكر شيء من معالم ذلك التأثير الفلسفي على الصوفية فكراً وسلوكاً، فنقول:

إن الفلسفة الهندية تعتمد على إهمال البدن، وتعذيب النفس، لأجل الوصول إلى المعرفة: تحدث الشهرستاني ت٥٤٨هـ عن فيثاغورس[(٣)] فذكر أنه كان «يدعي أنه شاهد العوالم العلوية بحسه، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك،

(١) الكلاباذي : «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٣٥/ القاهرة/ط٢/١٩٨٠م/ت:محمود النواوي .

(٢) السراج الطوسي : المصدر السابق ص٤٦، غير أن هذا النوع من التأويل الفاسد غير داخل في موضوعنا الخاص بتأويل نصوص الشريعة ، ومن هنا اكتفينا بذكر القاعدة و لم نطول بضرب الأمثلة والنماذج .

(٣) الحكيم اليوناني المشهور ولد بين سنتي ٥٨٠-٥٧٠ق م

وقال: ما سمعت شيئاً قط ألذ من حركاتها، ولا رأيت أبهى من صورها وهيئاتها.[1] »
وذكر أنه كان لفيثاغورس «تلميذ يدعى قلانوس، قد تلقى الحكمة منه، ثم صار إلى مدينة من مدائن الهند، وأشاع فيها مذهب فيثاغورس،وكان برخمنين رجلاً جيد الذهن، نافذ البصيرة، صائب الفكر، راغباً في معرفة العلوم العلوية، قد أخذ من قلانوس الحكيم حكمته.. فلما توفي قلانوس ترأس برخمنين على الهند كلهم، فرغّب الناس في تلطيف الأبدان وتهذيب الأنفس، وكان يقول: أي امرئ هذب نفسه وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس، وطهّر بدنه من أوساخه، ظهر له كل شيء، وعاين كل غائب، وقدر على كل متعذر...وبعد وفاته انبثقت فرقة من أتباعه تقول: إن التناسل في هذا العالم هو الخطأ الذي لاخطأ أبين منه؛ إذ هو نتيجة اللذة الجسدانية، وثمرة النطفة الشهوانية، فهو حرام، وما يؤدي إليه من الطعام اللذيذ، والشراب الصافي، وكل ما يهيّج الشهوة واللذة الحيوانية، وينشط القوة البهيمية فهو حرام أيضاً، فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم من كان لايرى ذلك القليل أيضاً ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع[2] »

هذا بيان لوصول هذا المذهب في شكله النظري من اليونان إلى الهند، أما مضمونه فيبدو أن الهنود كانوا على صلة بتطبيقه قبل ذلك، فقد ذكر المؤرخ ول ديورانت القديسين الممارسين لمذهب ((اليوجا)) ووصفهم فقال: «وهم بمثابة المعبِّرعن الديانة الهندية والفلسفة الهندية تعبيراً ليس بعد وضوحه وغرابته وضوح أو غرابة، ثم تراهم كذلك في عدد أقل في الغابات وعلى جنبات الطرق لا يتحركون، ويستغرقون في تفكيرهم، منهم الكهول ومنهم الشباب، منهم من يلبس خرقة بالية على كتفيه، منهم من يضع قماشاً على ردفيه، ومنهم من لايستره إلا تراب الرماد ينثره على جسده وخلال شعره المزركش،

---

(١) ((الملل والنحل)) ٧٤/٢

(٢) ((الملل والنحل)) ٢٦٢/٢-٢٦٣

تراهم جالسين القرفصاء،[1] وقد لفوا ساقاً على ساق، لا يتحركون، يركزون أبصارهم في أنوفهم أو سررهم، بعضهم يحدقون في الشمس ساعات متواليات، بل أياماً متعاقبة، فيفقدوا إبصارهم شيئاً فشيئاً، وبعضهم يحيطون أنفسهم بألسنة حامية من اللهب في قيظ النهار، وبعضهم يمشون حفاة على جمرات النار، أو يصبون الجمرات على رؤوسهم، وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدى خمسة وثلاثين عاماً على أسرة من حراب الحديد، وبعضهم يدحرجون أجسامهم على الأرض آلاف الأميال حتى يصلوا مكاناً يحجون إليه، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال في جذوع الشجر، أو يزجون بأنفسهم في أقفاص مغلقة حتى يأتيهم الموت، وبعضهم يدفنون أنفسهم في الأرض حتى الأعناق، ويظلون على هذا النحو أعواماً طوالاً، أو طول الحياة، وبعضهم ينفذون سلكاً خلال الأصداغ حتى يمر من الصدغين، فيستحيل عليهم فتح الفكين، وبهذا يحكمون على أنفسهم بالعيش على السوائل وحدها، وبعضهم يرفعون ذراعاً أو ساقاً حتى تذبل وتموت، وكثير منهم يجلسون صامتين في وضع واحد، وربما ظلوا في وضعهم أعواماً، يأكلون أوراق الشجر، وأنواع البندق التي يأتيهم بها الناس، وهم في ذلك كله يتعمدون قتل إحساسهم ويركزون كل تفكيرهم بغية أن يزدادوا علماً-ثم ذكر أن -الهند عرفت هؤلاء الناس مدى ألفين وخمسمائة عام.[2] »

قلت: الحمد لله الذي أرسل إلى هذه الأمة رسولاً من وظائفه ما قاله عنه مولاه تبارك وتعالى في قوله: ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧]

---

(١) القرفصاء : أن يجلس على إليتيه ويلصق فخذيه ببطنه ويحتبي بيديه، يضعهما على ساقيه. [الوسيط ٧٢٩/٢]

(٢) «قصة الحضارة» ٢٦٠/٣-٢٦٢

ومع الزمن عرفت الهند كذلك فلسفة ((النيرفانا)) وهي ذات رباط وثيق بالديانة البوذية الهندية، و((النيرفانا)) كلمة سنسكريتية معناها: انتهاء الشهوة وانعدامها.[١]

ومقصد هذه الفلسفة لايختلف عن مقصد فلسفة ((اليوجا)) فهي تعني: اجتثاث الشهوة من أساسها ومنع النفس البشرية من رغباتها الغريزية لترتقي وتسمو وتصفو فتدرك الحقيقة، وتكون أهلاً للمعارف والجزاء، ومن هنا يرون أن ((النيرفانا)) هي: فقدان النفس لوعيها بذاتها، وأيضاً لكل إحساس أو فكر، وكما تنطفئ النار عندما تفقد الوقود كذلك ينطفئ الإنسان الذي يتوقف عن تغذية نار رغباته، وكما أن تلك النار تخمد إلى الأبد فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ ((النيرفانا)) فإنه يخمد إلى الأبد، أي: يتوقف عن الانتقال من حياة إلى حياة، ومن تناسخ إلى تناسخ آخر، ((وبانطفاء الوعي الفردي وتلاشي الرغبات والأحاسيس والوهم، والأعمال، والأفكار، يبلغ التحرر والانعتاق أو الحقيقة.[٢]))

إذاً تدور الفلسفة الهندية -على مختلف فروعها- حول نكران الذات، وتعذيب الجسد، باعتباره محلا للعاهات، ووعاء لسائر الكدرات، ومقصد هذه الفلسفة وثمرتها المرجوة التي من أجلها يُخضعون الجسم والنفس لعمليات الإذلال والتعذيب هي التي يقول عنها البوذيون: ((فمن وصل إلى هذه المرحلة -النيرفانا- يتنور عقله وتنكشف له المعرفة المدركة عن طريق الذوق لا عن طريق الذات[٣]))

---

(١) انظر ((قصة الحضارة)) ٣/٨٤ ، و((البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها)) ص٢٨٧ للأخ عبد الله نومسوك/ رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية/١٤٠٧هـ وفيه أن الكلمة مركبة من "نير" بمعنى انتهاء، و"فانا" بمعنى: الشهوة . ومعلوم أن الأخ عبد الله يتقن اللغة السنسكريتية إلى جانب غيرها من اللغات الشرقية.

(٢) د.علي زيعور: ((الفلسفات الهندية)) ص٢٧٥/دار الأندلس/١٩٨٠م

(٣) ((البوذية)) ص٣٠٣ عن ((أصول البوذية)) ص٤٠٩

وقسموا ((النيرفانا)) إلى مقامين: **المقام الأول**: الفناء شبه التام، وهو: فناء القديس في حياته، وفي هذه الحالة يعتبر فناؤه ناقصاً؛ لأن جسمه لم يزل حيّاً يحتاج إلى المقومات الأربعة، وهي: الطعام، واللباس، والسكن، والدواء ، أما نفسه فلا تحتاج إلى شيء؛ لأنها فانية ومنطفئة لا تعلق لها بالحياة الدنيا. **والمقام الثاني**: الفناء التام، أو فناء الفناء، ذلك عند موت القديس بعد أن يبلغ ((النيرفانا)) لأنه في هذه الحالة لايبقى منه شيء سواء كان جسماً أم روحاً، والقديس في هذه الحالة يمشي عارياً.(١)

وهذه الفلسفة الهندية المعتمدة على المبالغة في تعذيب البدن والنفس انتقلت إلى الصوفية فملأوا كتبهم بأنواع مما سموه الرياضات والمجاهدات، بل وصنف بعضهم كتباً خاصة بالرياضة، كما صنع الترمذي الحكيم.(٢)

ومن الوسائل التي استعملها الصوفية في ذلك ما سموه ((أركان التصوف)) ومن تأملها علم أنها أتتهم من الفلسفة الهندية، وهذه الأركان أربعة ذكرها أبو طالب المكي حيث قال: ((أربع هن أساس بنيانه[يعني التصوف] وبها قوة أركانه: أولها الجوع، ثم السهر، ثم الصمت، ثم الخلوة، فهذه الأربع سجن النفس وضيقها، وضرب النفس وتقييدها، بهن تضعف صفاتها وعليهن تحسن معاملاتها، ولكل واحدة من الأربع صنعة حسنة في القلب(٣)))

---

(١) انظر ((البوذية)) ص٣٠٦ عن ((المبادئ الهامة في البوذية)) ص٢١٤

(٢) له كتاب ((الرياضة)) وكتاب ((أدب النفس)) كلاهما مطبوع، انظر ((ختم الأولياء)) ص١١٤ هامش١

(٣) ((قوت القلوب)) ٩٤/١

ونظم أحدهم هذه الأركان في بيتين فقال:

«بيت الولاية قسِّمت أركانَه ★ ساداتُنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائم ★ والجوع والسهر النزيه الغالي[1]»

أما الجوع: فأقله عندهم خمسة أيام، فقد نقل القشيري عن أبي علي الروذباري قوله: «إذا قال الصوفي بعد خمسة أيام: أنا جائع، فألزموه السوق وأمروه بالكسب[2]»

وقال: «نظر أبو تراب يوماً إلى صوفي من تلامذته قد مد يده إلى قشرة بطيخ - وقد طوى ثلاثة أيام- فقال له أبو تراب: تمد يدك إلى قشرة بطيخ ؟ أنت لايصلح لك التصوف الزم السوق[3]»

وقال أبو حامد الغزالي : «وقلة الطعام موت الشهوات؛ لأن كثرة الأكل قسوة القلب...والشبع يبعد من الله كما قال ﷺ : نوروا قلوبكم بالجوع، وجاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش، وأديموا قرع باب الجنة بالجوع والعطش، فإن الأجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من الجوع والعطش، ولن يلج ملكوت السماء من ملأ بطنه، ومن ملأ بطنه فقد حلاوة الإيمان.[4]»

وأما السهر: فيقول الشبلي: «كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم أكتحل بالملح، فإذا زاد علي الأمر أحميت الميل فأكتحل به.[5]»

---

(١) انظر الغزالي: «القواعد العشر» ص١٢٤/ بيروت/ ١٤٠٨هـ ضمن مجموعة من كتبه .

(٢) «الرسالة القشيرية» ٢/٣٧٢-٣٧٣/ القاهرة/ ت: د.عبد الحليم محمود، وانظر «مفتاح السعادة» ١/٦٣

(٣) «الرسالة» ١/١٠٩، ويبدو أن أكثر من ينتحل التصوف اليوم لو لقيهم أئمتهم لألزموهم السوق !

(٤) «مكاشفة القلوب» ص١٥-١٦/القاهرة/ ت: عبد الله أبو زينة .والنص المذكور لم أعثر عليه بعد بحث.

(٥) «اللمع» ص٢٧٥

وعن يحيى بن معاذ : ((جاهد نفسك بالطاعة والرياضة، فالرياضة هجر المنام، وقلة الكلام، وحمل الأذى من الأنام، والقلة من الطعام.. [1]))

وأما الصمت : فقد جعلوه وسيلة من وسائل مجاهدة النفس، ولو قيدوه بالصمت عما لا يفيد من الكلام لكان صمتاً شرعيا لقوله ﷺ : ((**من كان يؤمن با لله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت**[2])) ولكنهم جعلوه صمتاً مطبقاً حتى عن بيان الحق، فيقول القشيري في وصية المريد :((ويجب أن لايخالف أحداً، وإن علم أن الحق معه يسكت ويظهر الوفاق لكل أحد[3]))

وأما الخلوة: فلهم فيها أشياء غريبة، فذكر الهجويري أن أبا عثمان المغربي في بداية حاله اعتزل عشرين سنة في البوادي، بحيث لم يكن يسمع آدميا، حتى ذابت بنيته من المشقة، وصارت عيناه كسم الخياط، وتحول عن صورة الآدميين، وجاءه الأمر بالصحبة بعد عشرين عاماً.[4]

ولأهمية الخلوة لدى الصوفية وعلو شأنها فقد أسقطوا بعض الواجبات لأجلها، ومن ذلك ما نقله الأموي عن المحاسبي قال :((ويسقط عن العبد بالخلوة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمن مداهنة الناس، ويورث راحة القلب من غموم الدنيا، ويوقي شرور الخلق، وكلفة مداراتهم[5]))

---

(١) ((مكاشفة القلوب)) ص١٥

(٢) متفق عليه: خ ٤: /٩٤ ح٦٠١٨ ، م : ١/٦٨ ح٤٧

(٣) ((الرسالة)) ٢/٧٤٠

(٤) ((كشف المحجوب)) ص٤١٦/ بيروت/ دار النهضة/ ترجمة: دكتورة إسعاد قنديل .

(٥) عماد الدين الأموي : ((حياة القلوب)) بهامش ((قوت القلوب)) ٢/٩٩

وقال الغزالي : ((وفي العزلة خلاص، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إثارة للخصومات، وتحريك لغوائل الصدوز...ومن جرب الأمر بالمعروف ندم عليه غالباً[(1)]))

قلت: أما من قصر نظره عن معرفة مذاهب السلف في الأمر، والنهي، وسفلت همته، وانحصرت بغيته في حطام هذه الحياة الدنيا، وآثر ما فيها من الراحة والدعة، فلا سبيل له إلى مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصبر على ما في ذلك من الأذى، وأما من آمن بربه، واقتدى برسوله ﷺ وأراد الآخرة وسعى لها سعيها، وقام بما أوجبه الله عليه من الأمر والنهي فلا ندم له في الدنيا، ولا في الآخرة، والحمد لله .

ومن أشهر الوسائل التي يستخدمها الصوفية لتعذيب النفس وإذلالها ((التسول)) حيث يرون أن في التسول قمعاً للنفس وإذلالاً لها، يقول الطوسي: ((وكان بعض الصوفية ببغداد لا يكاد يأكل شيئاً إلا بذل السؤال، فسئل عن ذلك فقال: اخترت ذلك لشدة كراهية نفسي لذلك[(2)]))

ولشدة اهتمامهم بالتسول حكموا بأن المريد لايصح تصوفه ما لم يسأل الناس، يقول الطوسي: ((ودخل شيخ من أجلة الشيوخ بلداً فرأى فيها مريداً قد أجابته نفسه لكل شيء من الطاعات والعبادات، والفقر، والتقلل، وكان قد تولد له من ذلك قبول عند العامة، فقال له هذا الشيخ :لا يصح لك جميع ما أنت فيه إلا أن تكدِّي الكِسَر على الأبواب، ولا تأكل شيئاً غيرها، فصعب ذلك على المريد، وعجز عن ذلك، فلما كبر سنه اضطر إلى السؤال والحاجة، فكان يرى أن ذلك عقوبة لمخالفته لذلك الشيخ في أيام إرادته[(3)]))

---

(1) ((الإحياء)) ٢/٢٥٠

(2) ((اللمع)) ص٢٥٣

(3) نفس المصدر .

ولا ريب أن هذه المبادئ مستوردة من ((النيرفانا)) الهندية أو غيرها، لامن التعاليم الإسلامية، فقد جاء عن النبي ﷺ النهي عن السؤال في أحاديث كثيرة، منها: قوله ﷺ لقبيصة بن مخارق الهلالي : ((**يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمَّلَ حمالة، فحلّت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، فما سواهن من المسألة -يا قبيصة- سحت يأكلها صاحبها سحتاً**[1]))

ولو فرضنا أن الإنسان مضطر للسؤال حفاظاً على حياته كما يجوز له أكل الميتة في هذه الحالة، فإننا لا نستطيع أن نفهم أن في ذلك وسيلة ذاتية لغفران الذنوب، ودخول الجنة، فكيف إذا لم يكن مضطراً للسؤال ؟ وهذا يؤكد لنا أن السؤال مطلب صوفي، وليس مما تلجئهم إليه الضرورة، «عن ذي النون المصري قال : كان لي رفيق موافق -يعني صوفيا-رعاه الله عزوجل وانتقل من محنة الدنيا إلى نعمة العقبى،ورأيته في النوم فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال : غفرلي، قلت: بأي خصلة ؟ قال : أوقفني وقال: يا عبدي لقد تحملت كثيراً من الذل، والمشقة من السفلة، والبخلاء، ومددت إليهم يدك، وصبرت في ذلك، وقد غفرت لك بذلك[2]»

وقال الطوسي : «والأكل بالسؤال أجمل من الأكل بالتقوِّي[3]» ونقل ابن عجيبة عن التجيبي تأصيلاً لأمر السؤال فقال: «كيفيته:أن يتوضأ الرجل ويصلي ركعتين، ويأخذ الزنبيل [الوعاء] بيده اليمنى، ويخرج إلى السوق ومعه رجل آخر يذكر الله ويذكّر الناس،

---

(١) رواه مسلم : ٧٢٢/٢ ح١٠٤٤ ، والجائحة : الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها، وكل مصيبة عظيمة، والسحت : هو الحرام، انظر [النهاية لابن الأثير]

(٢) ((كشف المحجوب)) ص٦٠٥/ ترجمة : د. إسعاد قنديل .

(٣) ((اللمع)) ص٢٥٥

والناس يعطونه في ذلك الزنبيل حتى يجمع ما تيسر من الطعام، ويعبُّه بين الفقراء فيأكلون طعاماً حلالاً بلا تكلف، ولاكلفة، هذا ما تيسر لنا في حكم السؤال[1]»

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأركان الأربعة لو ضبطت بالضوابط الشرعية وقيدت بأسس الاعتدال لكان لها مستند من الشرع الحنيف، ولكنها لما خرجت عن حيِّز الانضباط ودخلت في حيِّز الإفراط، والبعد عن التشريع الإسلامي كان لابد أن يكون مصدره أجنبيا عن الإسلام.

وهكذا: «فكما أجاع الهنود أنفسهم أجاع الصوفية أنفسهم، وكما أرهقت الهنود أنفسهم بالسهر اتبعهم الصوفية فأضعفوا أنفسهم في السهر،وكما صمت عباد الهنود ديانة سار على نهجهم الصوفية بالصمت، وكما اختلى الهنود في الغابات تعبُّداً اقتفى أثرهم الصوفية فسنوا لأنفسهم الخلوة والعزلة، وكما رغب الهنود عن العمل وفضلوا التكسب بالسؤال اتبعهم الصوفية معتبرين ذلك أفضل من العمل، كل ذلك من أجل رياضة النفوس، ومجاهدتها.[2]»

وقال الأستاذ إحسان -رحمه الله- :«والمعروف أن التسول والاستجداء والوقوف على أبواب الناس، وحمل المخلاة، والكشكول من لوازم الديانة البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه، كما أنه ألزمهم سير البراري، وقطع الصحاري، أو المكوث في الخانقاوات، والانشغال فيها بالذكر، ولقد أخذت الصوفية هذا النظام بكامله من البوذية، وألزموا أنفسهم به، كأنهم هم الذين نصحهم بوذا بذلك[3]»

---

(١) ابن عجيبة : «إيقاظ الهمم» ص٣٣٣ / القاهرة/ ١٤٠٢هـ

(٢) د. إبراهيم التركي :«التصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة» ص١٩١-١٩٢/ رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية/ ١٤١٢هـ [غير منشور]

(٣) «التصوف : المنشأ والمصادر» ص١٠٣ ، والكشكول : قدح المكدِّي يجمع فيه رزقه. عبد الله البستاني : «الوافي» ص٥٤٠ /بيروت/١٩٨٠م .

ويبدو لي أن من أهم الأسباب والعوامل المؤدية إلى انتقال فلسفة ((النيرفانا)) و((اليوجا)) من الفلسفة الهندية إلى التصوف أولئك الذين دخلوا الإسلام وهم متشبعون بتلك الأفكار باعتبارها الشائعة في بلادهم، فكان من السهل عليهم إحياء تلك المبادئ في دائرة الإسلام باسم الزهد الإسلامي، فهذا أبو يزيد يتحدث عن شيخه في التصوف والذي كان حديث عهد بالكفر، فيقول: ((صحبت أبا علي السندي، فكنت ألقنه ما يقيم به فرضاً، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً[1]))

ويؤكد هذا:

١- أن معظم أوائل الصوفية قد نهلوا من مناهل أجنبية قبل تصوفهم، وكثير منهم ينحدرون من أصول غير عربية، كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي، وغيرهم كثير.

٢- أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في بلاد ما وراء النهر التي كانت مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية.[2]

٣- أن الصوفية أنفسهم اعترفوا بهذا التأثر، لقد تحدث المنوفي عن الحلاّج وغيره فقال: ((وأكثر الصوفية الأعاجم خلطوا بين الفلسفة الفارسية القديمة أو الهندية، وما قبسوه عن اليونانية والأفلاطونية الحديثة،وبين تصوفهم الخاص...وتأثروا ببراهمة الهند والفرس في أزيائهم وطقوسهم، واعتنقوا قدراً من أفكارهم[3]))

---

(١) ((التصوف : المنشأ والمصادر)) ص١١٨ عن ((المعراج)) للسامرائي ص٢١٦

(٢) انظر ((التصوف: المنشأ والمصادر)) ص٩٨، ومقدمة ((في التصوف الإسلامي وتاريخه)) ص[ح ط]

(٣) ((جمهرة الأولياء)) ١/٢٦٦-٢٦٧

٤- إن من نظر في مناهج فلاسفة الهند الذين دخلوا الإسلام وتصوفوا لم يتردد في أن أولئك لم يعدّلوا مما كان عندهم من ((اليوجا)) و((النيرفانا)) شيئاً كثيراً، وإليك نماذج قليلة من مجاهدات متصوفة الهند بعد الإسلام :

- حكى عماد الدين الأموي أن صوفيا هنديا دمعت إحدى عينيه، ولم تبك الأخرى فقال للتي لم تدمع : لأحرمنّك النظر إلى الدنيا، وغمض عينه فلم يفتحها أكثر من ستين سنة.[1]

- وصوفي هندي آخر اسمه خضرسيوستاني كان يسكن في المقابر، ولايلبس إلا رداء واحداً، ويأكل العشب وأوراق الشجر، وكان له تنّور يحميه ويتعبد فيه، وكان يتعبد في الصيف على جمر حار خصه لنفسه.[2]

- وصوفي هندي آخر مشهور هو: فريد الدين المعروف بكنج شكر علق نفسه معكوساً في بئر، ولم يزل على هذه الحالة أربعين سنة[3] [كذا زعموا]

- وآخر اسمه أحمد عبد الحق حفر لنفسه قبراً واشتغل فيه بالعبادة ستة أشهر.[4]

وهكذافي قصص كثيرة مثيرة، تحكي كيف انتقل هؤلاء الهنود بعباداتهم السابقة إلى المسلمين.

---

(١) انظر ((حياة القلوب)) بهامش ((قوت القلوب)) ٢/٢١٩

(٢) انظر ((التصوف)) لإحسان ص١١٢ عن ((تذكرة الأولياء)) لميرزه محمد أختر الدهلوي ٣/٣١ [أردو]

(٣) انظر: نفس المصدر

(٤) نفسه

ومن يتأمل قصة توبة إبراهيم بن أدهم وقارنها بقصة توبة بوذا[ت٤٧٨ق م] ير العجب من تشابه القصتين لدرجة لايشك معها أن الصوفية الذين حاكوا قصة إبراهيم صوروها صورة طبق الأصل لما كانوا سمعوه عن حياة بوذا وسيرته :

- فكل واحد منهما كان في رغد من العيش؛ حيث كانت عائلة بوذا هي المالكة لبنارس، وابن أدهم كان أمير بلخ .

- كل منهما ناداه مناد سمع صوته فوعظه، فتنبه إلى ضرورة ترك الدنيا .

- بينما يخلع بوذا ملابسه وأملاكه ويعطيها لخادمه (جانا) نجد ابن أدهم يخلع ملابس الملك ويعطيها لعبده الذي كان يرعى غنمه، ويهب له الغنم بعد ما تسلم منه ملابس الرعي .

- كل منهما عند مغادرته بلده كان ترك زوجة استقبلت مولودها الأول للتو .

- تعرض الشيطان لهما وحاول صدهما عن الزهد والرياضة، وذكرهما بما كانا عليه من الملك، فصمدا .

- اعتزل بوذا في بعض الخرب ستة أعوام، واختلى ابن أدهم في غار بنيسابور تسعة أعوام ظهر لهما الكشف والإشراق بعد ذلك.(١)

وقريب من فلسفة ((النيرفانا)) الهندية فلسفة فارسية عرفت بالإشراقية، وهذه الفلسفة كشفية بحتة، يقول النشار: ((الكشف حكمة المشارقة من أهل فارس، إن

---

(١) انظر قصة ابن أدهم في ((طبقات الصوفية)) للسلمي ص١٢/ القاهرة/١٣٨٠هـ و((حلية الأولياء)) ٣٦٧/٧ وقصة بوذا في ((الموسوعة العربية)) ٤٢٦/١-٤٢٧ و((التصوف المنشأ والمصادر)) ص٥٣-٥٥

حكمتهم ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها[1]»

وهذه الفلسفة اللدنية، أوالكشفية انتقلت من اليونانيين إلى أهل فارس، فإنها كانت حكمة اليونان قاطبة عدا أرسطو وأتباعه الذين كان اعتمادهم على البرهان العقلي لاغير.[2]

وجاء في ((التعريفات)) : «الحكماء الإشراقيون رئيسهم أفلاطون.[3]» وحقيقة هذه الحكمة هي ما ذكره الشهرستاني في قوله :«ومذهبهم في الباري أنه نور محض، إلا أنه لابس جسداً ما يستتر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها...فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها عن ملاذها فهو الناجي من دنيَّات العالم السفلي، ومن لم يمنعها بقي أسيراً في بدنها، والذي يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفي التجبر والعجب، وتسكين الشهوة، والحرص والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها[4]»

إذاً نحن أمام فلسفة تفترض رؤية داخلية، وتجربة صوفية تهدف إلى تفجير طاقات وأنوارتشرق على القلوب فتنكشف المعارف .

ويبدو أن هذه الفلسفة الأفلاطونية المصبوغة بالصبغة الفارسية تلقتها الصوفية عن طريق المصاحبة والاختلاط بهؤلاء الفلاسفة، والفلسفة ذاتها وصلت إلى الفرس بانتقال بعض المعلمين من اليونان إلى جنديسابور -كما تقدم- ويقول صاحب ((قصة الحضارة)) : «وازدهرت حركة التصوف في بلاد الفرس بنوع خاص، ولعل سبب ازدهارها فيها

---

(١) ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص٣٠٢، وانظر ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٣٠٩-٣١٠

(٢) انظر التعليقات على ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ص٣١٠ نقلا عن الشيرازي، والنشار: الموضع السابق.

(٣) مادة [ح ك م]

(٤) ((الملل والنحل)) ٢/٢٦٤

قربها من بلاد الهند، كما ازدهرت في جنديسابور بتأثير الديانة المسيحية وتقاليد الأفلاطونية الجديدة التي وضعها فلاسفة اليونان بعد أن فروا من أثينة إلى فارس[1] »

أما العلاقات الوطيدة التي نشأت بين رجال التصوف وبين الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام فيمكن أن نشير إلى بعض مظاهرها باعتبارها إحدى أسباب التأثر :

- فأبو سعيد بن أبي الخير الصوفي الفارسي ت٤٤٠هـ المشهور كان من أهل خراسان، واتصل بابن سينا الفيلسوف، وحكايات ابن أبي الخير مع ابن سينا مشهورة، وروي أنه قال :« إن ما يراه ابن سينا أعرفه.[2] » ويعني : أن المعارف التي يصل إليها ابن سينا بأقيسته المنطقية، وبراهينه الفلسفية، يصل إليها ابن أبي الخير عن طريق رياضاته ومجاهداته، وهذا يدل على الموافقة التامة .

- والحلاج ت٣٠٩هـ الصوفي المشهور كان صديقاً حميماً لمحمد بن زكريا الرازي ت ٣١٣هـ الفيلسوف المعروف.[3]

- وابن سبعين ت٦٦٩هـ الصوفي الوحدوي الشهير كان مشهوراً بالفلسفة أيضاً واسع المعرفة بها والاطلاع عليها،والتمسك بمحصلاتها،[4] وكان يبالغ في تعظيم ابن باجة الفيلسوف الأندلسي المعروف ت٥٣٣هـ[5]

---

(١) «قصة الحضارة» ٢١٥/١٣

(٢) انظر «كشف المحجوب» ص١٩٥، و«قصة الحضارة» ٢١٨/١٣

(٣) انظر «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٩٥

(٤) انظر: «الموسوعة العربية» ١٨/١

(٥) انظر: «بغية المرتاد» ص٤٤٧

– وأبو حامد الغزالي الصوفي أخذ مادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولذلك قالوا: أبو حامد أمرضه «الشفا» [1]

– وكان الجيلي الصوفي المعروف من أعظم الناس تعظيماً لأفلاطون، حتى قال: «ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كافراً، فرأيته وقد ملأ العالم الغيبي نوراً وبهجة، ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء، فقلت له: من أنت ؟ قال: قطب الزمان، وواحد الأوان، ولكم رأينا من عجائب وغرائب مثل هذا ليس من شرطها أن تفشى.» [2]

ومن أبرز الفلاسفة الذين انتصروا لعقيدة وحدة الوجود-التي كانت إحدى نتائج الحكمة الإشراقية- أبو نصر الفارابي، وذلك عن طريق التوفيق بين نظرية الفيض وبين نظرية وحدة الوجود، ومعنى الفيض: أن جميع المخلوقات فاضت عن الذات العلية، فمنها مبدؤها، وإليها معادها. [3]

يقول الفارابي: «واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لاكثرة فيه» [4]

ويقول في إشارة واضحة إلى الجمع والفرق الصوفيين : «كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال، فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية

---

(١) انظر: «بغية المرتاد» ص٤٤٩

(٢) «الإنسان الكامل» ٢/٥٢-٥٣

(٣) انظر «المعجم الفلسفي» ٢/١٧٣

(٤) الفارابي : «فصوص الحكم» ص٥٨

على ضرب من الاتصال فترى الحق في كل شيء، وتبطل عن ذاتها فإذا رجعت إلى ذاتها وآلت فأف.[1] »

وهكذا «كما حاول ((فلاسفة الإسلام)) أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية [ما وراء الطبيعة] في عقول المسلمين نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتافيزيقي تأثر بكل ما حوله من فلسفات...وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول، وعقيدة وحدة الوجود.[2] »

ويعدُّ السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ أبرز من قام بدور فعال في إحياء الحكمة الإشراقية الفارسية، حيث لاحظ أن هناك ما يشبه الجفوة بين الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو العقلانيين، وبين الصوفية المتأثرين بفلاسفة الهند، والأفلاطونية الجديدة الذين عولوا على الكشف تعويلاً كليّاً، وأحدثت هذه الجفوة فجوة ونزاعاً بين أهل النظر القياسي من المتكلمين العقلانيين، وبين أهل الذوق من الصوفية حتى جاء السهروردي - وهو فيلسوف عرف التصوف- فحاول التوفيق بين الطائفتين بأسلوبه الخاص، فأحيا حكمة فارس القديمة ممزوجة بمنهج أرسطو العقلاني، وسماها ((المنطق الشرقي)) أو((الحكمة الإشراقية)) .[3]

وذكر السهروردي أنه لم يتوصل إلى هذه الحكمة عن طريق البحث والنظر، والبرهان، بل حصل عليها بالذوق والكشف، ثم وضعه -حسب زعمه- في شكل برهاني، يقول: «لم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة

(١) نفس المصدر ص٦٦.

(٢) النشار :((نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)) ٥٣/١

(٣) انظر النشار: ((مناهج البحث عند مفكري الإسلام)) ص٣٠٣،و((التصوف)) لإحسان ص١٢٦

عليه[1]» وقال: «إن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف.[2]»

والرجل مع أنه حمل حملات عنيفة على الفلسفة الأرسطية إلا أنه لم يتمكن من التخلص منها،[3] فكل ما فعله أنه قرر مجموعة من العقليات كما صنع غيره من الفلاسفة، ثم زعم أن هذا العلم لم يحصل عليه بالتفكير على طريقة الفلاسفة، بل بالكشف والذوق، وذلك ليقنع الصوفية والعقلانيين بطريقته، وبذلك كان السهروردي بحق همزة الوصل بين أهل الكشف، وأهل البرهان من الفلاسفة.

ومثله في ذلك مثل القونوي الفيلسوف الصوفي الذي يقول: «إن الفلك الأطلس المسمى بلسان الشرع العرش، وفلك الثوابت المسمى عند أهل الشرع الكرسي قديمان كما يدل عليه الكشف الصحيح، والعيان الصريح.[4]»

وبكل ما سبق نستطيع أن نقرر :

١- أن ((النيرفانا)) و((اليوجا)) الهنديتين، والنظريات الفيضية الأفلاطونية، والفلسفة الإشراقية الفارسية، وإن اختلفت في الأسماء إلا أنها تهدف إلى شيء واحد هو الوصول إلى اكتساب المعارف وتفجيرها عن طريق الرياضات ، والمجاهدات.

---

(١) السهروردي : «شرح حكمة الإشراق» ص١٦

(٢) السهروردي : «هياكل النور» ص٤٣-٤٤ /القاهرة/ ١٣٣٥هـ

(٣) بل ذكر ابن تيمية أن مادته الفلسفية أخذها عن الفلاسفة والصابئين، والمجوس. [بغية المرتاد ص١٩٤-١٩٥]

(٤) صدرالدين القونوي: «كشف أسرار جواهر الحكم» بواسطة «كشف الظنون» ١/٣٣٥

٢- أن أهل الفيض والإشراق اتفقوا على القول بوحدة الوجود، مع اختلاف يسير في تطبيق النظريتين .

٣- أن بعض الصوفية أخذ خلاصة ما توصل إليه هؤلاء، فأخرجوه في قوالب المكاشفات، والمخاطبات الصوفية.(١)

٤- أن الصوفية بعد أن تقرر لديهم ما للكشف من الأهمية حتى صار مرجعاً لفهم النصوص، وأصلاً لتأويلها -كما سبق تحقيقه- قد أخذوا عن الفلاسفة طريقة الوصول إلى المعارف وهي: المبالغة في تعذيب البدن، وإذلال النفس .

وحتى تتضح لنا صورة تأثر الصوفية بالفلاسفة في قضية التأويل لابد أن نلفت الأنظار هنا إلى أن القوم -بعد أن أخذوا من الباطنية مذهبهم في الظاهر والباطن- جاروا الفلاسفة في قضية ذات صلة وثيقة بالظاهر والباطن، وهي قضية تقسيم الناس إلى عوام، وخواص واعتبار خطاب الشرع خطاباً ثنائيّاً غير موجه كله إلى الناس، فابن عربي -وهو الذي يمثل القمة في ميدان التأويلات الصوفية- له نظرتان إلى الناس: فهو عندما يخاطب أهل الظاهر الذين يرى أنهم لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية فإنه يتظاهر بترك التأويل، بل ويذمه أحياناً، وهذا هو الغالب على منحاه في ((الفتوحات)) حيث يرى التفويض في الصفات.

وأما الاتجاه الثاني الذي يمثل حقيقة مذهبه الذي يضن به على غيرأهله، فهو أن ظاهر الشرع عنده ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري، كما أن

---

(١) انظر ((درء التعارض)) ٦/٢٤١

الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان، بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصّاً بأهل الكشف وحدهم.[1]

وأبو حامد -رغم حملته المشهورة المسعورة على الفلسفة، وإغراقه في التصوف- لم يتخلص من الأسس الفلسفية، والأصول اليونانية، كيف يتخلص منها والتصوف ذاته مزيج من الأسس والعقائد المختلفة، ومن ضمنها تلك الأسس والأصول ؟-والذي يقرأ كتب الغزالي بإمعان يكاد يجزم بأن الرجل كان يخفي عن قرائه مذهباً موغلاً في الغموض، وكان يشير إليه بين الحين والآخر عن طريق التلويح، ويصرح في بعض كتبه بأنه صنف كتاباً أودعه أسرار ذلك المذهب،وكتم أمره عن الناس حتى لايتضرر به من هم دونه في المعرفة والفطنة، يقول أبوحامد :((وهذه العلوم الأربعة: أعني علم الذات، والصفات، والأفعال، وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقناه..بعض التصانيف، لكنا لم نظهره، فإنه يكل عن فهمه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء، وهم أكثر المترسمين بالكلام،وحرام على من يقع هذا الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات.[2])) ويقول: ((وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة..فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غيرأهلها.[3])) ((ونحن إذا قرأنا ((جواهر القرآن)) وقارناه برسالة ابن سينا ((الأضحوية في أمر المعاد)) وجدنا الشبه واضحاً، والعلاقة قوية بينهما، فالفكرة التي سادت الكتابين واحدة، وإن اختلفت ألفاظ الغزالي عن ألفاظ ابن سينا، إلا أن هذا لاينفي أن التأويل هو الفكرة السائدة في منهج الكتابين،فالخطاب الديني عندهما ليس إلا رمزاًومثالاً فقط، أما الحقائق الباطنية عندهما فهي الجوهرالمقصود الذي لايكشف

---

(١) انظر ابن عربي : ((فصوص الحكم)) ص٥٥-٥٦ ، ٩٣ ، ١٢٦

(٢) ((جواهر القرآن)) ص٢٧-٢٨/القاهرة/١٣٥٢هـ

(٣) ((الأربعين في أصول الدين)) ص٢٥/ بيروت/ دار الآفاق الجديدة

عنه إلا للخاصة.[1]» ومن تنظيراتهم لهذا التقسيم قول الكمشخانوي:«أما الذين اقتصروا على الشريعة فهم العامة[2]» وقرروا أن «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة[3]»

المقصود من هذا كله: أن هذه الأسس الباطنية، والأصول الفلسفية لما غزت علوم الأمة الإسلامية لم ينج منها لا المتكلمون، ولاالصوفية، بل تأثروا بها تأثراً بالغاً ظهر في حياتهم الثقافية والفكرية، ومناهجهم العملية والسلوكية، فكانت الأساليب الهندية والأفلاطونية والفارسية في تعذيب النفس والتضييق على البدن هي وسيلة هؤلاء الصوفية للوصول إلى الكشف الذي يعدون معارفه أرقى المعارف، وبالتالي قدموه على النصوص الشرعية إن هي تعارضت معه، كما جعلوا من تقسيم الناس إلى عوام وخواص، وتقسيم خطاب الشرع تبعاً لذلك إلى خطاب جمهوري وغيره وسيلة لتأويل كثير من النصوص الشرعية، وذلك كله في دائرة ضوء منهج الباطنية القاضي بتقسيم كل شيء إلى ظاهر وباطن.

---

(١) الجليند : المصدر السابق ص١٤٢

(٢) «جامع الأصول في الأولياء» ص٨٩

(٣) الترمذي الحكيم: «ختم الأولياء» ص٢٣٧

المبحث الثالث

نماذج من تأويلات الصوفية :

ما أولوه من النصوص على أساس عقيدة وحدة الوجود:[1]

- قوله تعالى حكاية عن فوعون :﴿**فقال أنا ربكم الأعلى**﴾ [سورة النازعات : ٢٤] يقول صاحب ((الفصوص)) : ((ولما كان فرعون في منصب التحكم، صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال:﴿**أنا ربكم الأعلى**﴾ أي: وإن كان الكل أرباباً فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه وأقروا له بذلك فقالوا: ﴿**فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا**﴾ [سورة طه :٧٢] فالدولة لك فصح قوله: ﴿**أنا ربكم الأعلى**﴾ وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون[2]))

- قوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ [سورة الأنفال :١٧] قال ابن عربي: ((..فسَلَب الرمي عنه؛ لأنه بدون الله لاشيء محض، فلايكون رامياً، وأثبت الرمي له باعتباره أنه هو، بل هو الظاهر بصورته حتى وُجد فرمى، لذلك قال: ﴿**ولكن الله رمى**﴾)) وقال:((والدليل على ذلك [عدم وجود الغير] ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها هذا الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً، ثم أثبته لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في

---

(١) راجع في معنى هذه العقيدة الخبيثة ((تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي)) ٤٦١/١-٤٧١، وخلاصتها : أن العالم بكل ما فيه إنما هو تعينات وتجليات لله، فلاشيء إلا الله، فالإنسان والحيوان، والجماد آلهة وأرباب.

(٢) ((فصوص الحكم)) ص٣٢٠، ٣٢١ وانظر ((بغية المرتاد)) ص٣٧٩

صورة محمدية[1])). لاريب أن عقيدة وحدة الوجود من أبطل العقائد،[2] حيث يلزم معتقدها أن لا يفرق في عبادته -إن كانت له عبادة- بين خالق ومخلوق، فيعبد جميع المظاهر، ويعتقد جميع المعتقدات؛ لأن الكفر عنده غيرممكن، ومن هنا كانت عقيدة وحدة المعبودات إحدى نتائج وحدة الوجود، وقد أسلفت أن عقيدة وحدة المعبودات أخبث من وحدة الأديان .

وبناء على هذا فقد جعل أهل وحدة الوجود لهذا المنحى نصيباً من النصوص تأولوها على أساسه، ومن ذلك :

- قوله تعالى: **﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾** [سورة هود :٥٦] أوله ابن عربي بقوله :((فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه، ولا الضالين...)) وعن المجرمين يقول: ((وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة، فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب)) ويقول: ((فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه.[3]))

ونعوذ با لله من الأهواء المضلة، هذه الآية نزلت في تقرير التوحيد الخالص لله تعالى وهؤلاء يؤولونها على جواز الشرك با لله؛ فإن قوم لوط قالوا له: **﴿إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال إني أشهد ا لله واشهدوا أني بريء مما تشركون. من دونه فكيدوني جميعاً ثم لاتنظرون . إني توكلت على ا لله ربي وربكم ما من دابة إلا هو**

---

(١) ((فصوص الحكم)) ص٥٨ ، ٢٨٣ على التوالي .

(٢) راجع رسالة شيخ الإسلام ((حقيقة مذهب الاتحاديين)) ضمن ((مجموعة الرسائل والمسائل)) ٢/٣-١١٤، حيث كشف عن حقيقة هؤلاء، وبيّن بطلان مذهبهم بالعقل والنقل، على نحو لاتراه في غير ذلك الكتاب .

(٣) ((الفصوص)) ص١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٦٦ على التوالي وانظر ص٢٤١

آخذ بناصيتها﴾ [سورة هود : ٥٤-٥٦] يقول الحافظ ابن كثير في تفسير الآية: ((وقد تضمن هذا المقام حجة بالغة، ودلالة قاطعة على صدق ما جاءهم به، وبطلان ما هم عليه من عبادة الأصنام التي لاتنفع ولا تضر، بل هي جماد لا تسمع ولا تبصر، ولا توالي، ولاتعادي وإنما يستحق إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له الذي بيده الملك وله التصرف، وما من شيء إلا تحت ملكه، وقهره، وسلطانه، فلا إله إلا هو ولا رب سواه.[1]))

- قوله تعالى :**﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾** [سورة البقرة : ١١٥] يقول ابن عربي -إمام أهل الوحدة- :((فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول:**﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله﴾**.[2]))

والحق أن هذه الآية نزلت في جواز توجه المسافر المصلي صلاة التطوع إلى حيث توجهت راحلته، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:((**كان رسول الله يصلي، وهو مقبل من مكة إلى المدينة، على راحلته حيث كان وجهه وفيه نزلت ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾**.[3]))

ويقول الجيلي: ((فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود، وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقتهم ولارب له، بل هو الرب المطلق، فعبدوه من حيث ما

---

(١) ((تفسير القرآن العظيم)) ٦٩٦/٢

(٢) ((الفصوص)) ص١٦٥، وانظر ص٣٤٤، والهيولى :مادة قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور[المعجم الوسيط ١٠٠٤/٢]

(٣) رواه مسلم ٤٨٦/١ ح٧٠٠ ورواه غيره من أصحاب السنن وانظر ((تفسير ابن كثير)) ٢٣٦/١

تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسرٌ وجوده سبحانه بكماله -بلا حلول ولا مزج- في كل فرد من أفراد ذوات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله.»[1]

لاشك أن هذا الفكر يمثل دعوة دخيلة على الإسلام تحارب دعوات جميع الأنبياء والرسل، وتحاول القضاء على العقيدة الإسلامية الصافية من داخل نصوص الكتاب، فكانت جناية تأويلهم من أخبث الجنايات، وأصرحها .

ومما أولوه على أساس الكشف الصوفي:

- قوله تعالى: ﴿ويمددكم بأموال﴾ [سورة نوح : ١٢] قال ابن عربي :«أي: بما يميل بكم إليه.» وقال الشارح القاشاني: «من الواردات القدسية، والكشوف الروحية، والتجليات الشهودية الجاذبة إياكم إليه[2]» وهذا التأويل فساده لايحتاج إلى بيان، فالأموال جمع مال، وهو معروف، أما الميل فيختلف عنه جذراً ومعنى، وحمل هذا على هذا جناية على اللفظ والمعنى .

- قوله تعالى: ﴿إن كنتم موقنين﴾ [سورة الشعراء : ٢٤] قال:« أي: أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم[3]»

- قوله تعالى :﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [سورة البقرة : ٦٧] قالوا: «بقرة كل إنسان نفسه، والله أمرك أن تذبحها[4]»

---

(١) «الإنسان الكامل» ص١٢٢، ولا تحسبنَّ قوله «بلا حلول ولامزج» نوعاً من التنزيه؛ فكل ما في الأمر أن الرجل ينفي الحلول، ويثبت الوحدة المطلقة .

(٢) «الفصوص» وشرحه ص٦٤

(٣) نفس المصدر ص٣١٨

(٤) ابن عطاء الله : «لطائف المنن» ص٢٤٨ / القاهرة/ ت: د.عبد الحليم محمود .

والمقصود بهذا التأويل -كما هو ظاهر- تبرير تلك المبالغات في تعذيب النفس طلباً للكشف، وإيجاد دليل لها من نصوص الكتاب .

- قوله تعالى: ﴿**إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا ا لله إن كنتم مؤمنين...إلى قوله:من العالمين**﴾ [سورة المائدة : ١١٢-١١٥] نقل البيضاوي عن بعض الصوفية تأويل المائدة بحقائق المعارف الكشفية حيث قال: ((المائدة هنا عبارة عن حقائق المعارف فإنها غذاء الروح، كما أن الأطعمة غذاء البدن، وعلى هذا فلعل الحال، أنهم رغبوا في حقائق لم يستعدوا للوقوف عليها، فقال لهم عيسى عليه السلام: إن حصلتم الإيمان فاستعملوا التقوى حتى تتمكنوا من الاطلاع عليها، فلم يقلعوا عن السؤال وألحوا فيه، فسأل لأجل اقتراحهم فبين ا لله سبحانه وتعالى أن إنزالها سهل، ولكن فيه خطر وخوف عاقبة، فإن السالك إذا انكشف له ما هو أعلى من مقامه لعله لا يحتمله ولايستقر له، فيضل ضلالاً بعيداً[(١)]))

إن هذا الفكر الباطني لا مكان له في الشريعة الإسلامية الغراء، ((فالمعلوم لكل مسلم أن الحقائق الدينية هي وحي ا لله إلى رسوله، وكلما ازداد المسلم علماً كان العلم سلّماً إلى اليقين لا إلى الشك، وكلما انكشف له حكم من أحكام ا لله واستمسك به،كان ذلك مَعبراً له إلى النجاة، لا أن يضل ضلالاً بعيداً[(٢)]))

- قوله ﷺ : ((**العلماء ورثة الأنبياء**[(٣)])).أولوا هذا الحديث على أساس العلوم الكشفية، ولذلك لما ادعى ابن عربي أن ما كتبه في كتابه ((الفصوص)) ليس من عنده

---

(١) البيضاوي: ((أنوار التنزيل وأسرار التأويل)) ص١٣٧/ القاهرة/ المطبعة المصرية .

(٢) د.عبد الفتاح سلامة :((المعجزات والغيبيات..)) مجلة الجامعة الإسلامية/عدد١٢/ص١٨٦/١٤٠٠هـ

(٣) د: ح٣٦٤١، ت:٢٦٨٢،ق:٢٢٣من حديث أبي الدرداء،قال الترمذي :ليس عندي بمتصل.لكن له شواهد يرتفع بها إلى درجة الحسن. انظر: تخريج الكشاف. للزيلعي ٣/٧-١٠/الرياض/دارابن خزيمة.

اعتمد على هذا الحديث مدَّعياً الإرث النبوي في تلقي العلوم! فيقـول: ((فمـا ألقـى إلا مـا يُلقى إليَّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزَّل به عليَّ، -ثم خـاف أن يفهـم أنـه يدعـي النبوة، فقال-:ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث)) قال الشارح :((...لقوله عليه الصـلاة والسلام ((**العلماء ورثة الأنبياء**)) [(١)]))

ومما أولوه على أساس الظاهر والباطن :

إن جميع التأويلات الصوفية التي مـرت معنـا -والـتي لم تمـر- لا تخرج عـن إطـار مذهب باطني موغل في الخفاء، لا يعطـي لظـاهر النصـوص أي اعتبـار، إلا أننـا في الأمثلـة التالية سنورد قليلاً من النماذج للنصوص التي حاولوا إخضاعها لدعم فكرة الباطن:

-قوله تعالى: ﴿**قال رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً**﴾ [سورة نـوح :٥] قـال ابـن عربي : ((﴿**ليلاً**﴾ إلى الباطن ﴿**ونهاراً**﴾ إلى الظاهر [(٢)]))

- قوله تعالى :﴿**رب المشرق والمغرب**﴾ [سورة الشعراء : ٢٨] قال: ((فجاء بما يظهـر ويستر وهو: الظاهر والباطن، وما بينهما، وهـو قولـه: ﴿**وهـو بكـل شـيء عليـم**﴾[سـورة الحديد : ٣] أي : بما ظهر من عالم الأجسام والخلق، وما بطن من عالم الأرواح والأمر، وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشئون الجامعة بـين الأرواح، والأجسـام، فـإن المشـرق للظهور، والمغرب للبطون. [(٣)]))

ومن المثير في هذا الباب أن نجدهم يقلدون الباطنية حتى في تأويل أركان الإسلام، يقول الجيلي :((وأما الصلاة فإنها عبارة عن واحدية الحق تعالى، وإقامتها إشـارة إلى إقامـة

---

(١) ((الفصوص)) مع الشرح ص١٠ وانظر ((تاريخ فلاسفة الإسلام)) ص٢٧٦

(٢) ((الفصوص)) ص٦١

(٣) نفس المصدر ص٣١٧

ناموس الواحدية بالاتصال بسائر الأسماء والصفات، **فالطهر**عبارة عن الطهارة من النقائص الكونية..**وقراءة الفاتحة**: إشارة إلى وجود كماله في الإنسان؛ لأن الإنسان هو فاتحة الوجود..**وأما الزكاة**: فعبارة عن التزكي بإيثار الحق على الخلق...وأما كونه واحداً في كل أربعين في العين[1]، فلأن الوجود له أربعون مرتبة، والمطلوب المرتبة الإلهية، فهي المرتبة العليا، وهي واحدة من أربعين...**وأما الصوم**: فإشارة إلى الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية، فعلى قدر ما يمتنع أي: يصوم عن مقتضيات البشرية تظهرآثارالحق فيه..**وأما الحج** : فإشارة إلى استمرار القصد في طلب الله تعالى، **والإحرام**: إشارة إلى ترك شهود المخلوقات..ثم **ترك حلق الرأس**: إشارة إلى ترك الرياسة البشرية.. ثم **مكة**: عبارة عن المرتبة الإلهية، ثم **الكعبة**: عبارة عن الذات، ثم **الحجر الأسود**: عبارة عن اللطيفة الإنسانية.[2] »

إن العاقل -فضلاً عن المسلم- ليقف موقف المستنكرأمام هذا الغزو العنيف، وأمام هذا الطوفان الجارف الذي لايهدف إلا إلى النيل من عقيدة الإسلام الصافية التي لاتقوم للأمة قائمة مالم تُصفَّ من أدران هذا الفكر الدخيل المدمر،ويرجع المسلمون في عقائدهم وعباداتهم، ومناهج سلوكهم ومعاملاتهم إلى ما كان عليه رسول الهدى ﷺ وأصحابه الكرام، وبذلك فقط -لابغيره- تستعيد الأمة خيريتها وقيادتها، وسيادتها:

﴿كنتم خيرأمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [سورة آل عمران : ١١٠]

---

(١) هذا غير معروف في أحكام الزكاة .

(٢) «الإنسان الكامل» ص١٣٤وقارن هذا بما تقدم من تأويل الباطنية لهذه الأركان في ص٣٧٩-٣٨٠ هل ترى فرقاً ؟

﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لايشركون بي شيئاً﴾ [سورة النور :٥٥]

اللهم احفظ لنا عقائدنا من الإشراك بك، وجوارحنا من الإصرار على مخالفة أوامرك، واقتراف نواهيك، وأعمالَنا من الابتداع والإحداث في دينك.

واحفظ اللهم قلوبنا من الشك والنفاق والغِلِّ، والحسد،والعجب،والغرور، وارزقنا محبتك، ومحبة أوليائك وموالاتهم أينما كانوا، وبغض أعدائك ومعاداتهم كيفما كانوا وأينما كانوا، وقنا وكلَّ ناصر للسنة،شرَّكل عدوٍّ ناشر للبدعة، آمين.

وصل على نبيك نبي الرحمة ورسولك رسول النعمة محمد وعلى آله وأصحابه ومن اقتفى آثارهم إلى يوم الدين . و الحمد لله رب العالمين .

الخاتمة

أولا: تمكنتُ -بحمد الله وتوفيقه- في هذا البحث من رصد وبيان التأويل الصحيح، بذكر ضوابطه، وما يتميَّز به، والتأويل الفاسد بذكر سماته وأماراته، حتى يعرف الواقف عليه ما هو التأويل الشرعي الذي يلزم استخدامه في التعامل مع النصوص الشرعية، وما هو التأويل الفاسد الذي يجب اجتنابه، وإبعاده عن النصوص، وبيَّنتُ من خلال ذلك أن التأويل الصحيح لابد أن يكون في مجاله المحدَّد، وإطاره المحكم، فتبين :

١-أنه لاتأويل في المنصوص أصلاً، وهو المسمى واضح الدلالة .

٢-أن الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم، وعادته المطردة .

٣-أن المجمل المبيَّن يتعين المصير إلى مبيِّنه .

٤- أنه لايوجد في النصوص المتضمنة للمطالب الشرعية نص مجمل غير مبيَّن.

ثانياً: لما كان من القواعد الشرعية الكلية أنه لاإيمان إلا بالتسليم الكامل للوحي في كل ما جاء به، كان إعراض المتأولة عن النصوص، وإقبالهم على العقليات المزعومة أساساً لكل انحراف فكري أو عقدي وقعوا فيه، فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية لابد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركب، والضلال البعيد .

ثالثاً:لما كانت أصول البدع وأسسها كلها ترجع إلى مخالفة النص الشرعي، وعدم الالتزام بمقتضاه كان بدهيّاً أن يكون التأويل الفاسد أساس كل بدعة ظهرت في الإسلام، وذلك لأن كل مبتدع يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذا لم يظفر بدليل أو شبهة يغتر بها المخدوعون -ولن يظفر؛ لأن السنة لاتكون دليلاً على البدعة، كما أن الإسلام لايكون دليلاً على الكفر- لجأ إلى ليِّ أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه الباطل،ولما لم يكن من السهل الميسور-بل ولامن الممكن-تحريف النصوص الشرعية المحفوظة، وتأويلها على هذا النحو، احتاجوا إلى ذريعة يتوسلون بها إلى تأويلاتهم الفاسدة فاتجهوا إلى افتراع قوانين التأويل وأصوله، فنشأت أصول للتأويل لدى جميع الفرق البدعية من المتكلمين، والرافضة، والباطنية، والصوفية، وغيرهم، وفي هذا البحث بذلت ما بوسعي

من جهد ووقت لحصر ما أمكن من أصول التأويل لدى الفرق التي تناولتها الدراسة، ومن ثم التصدي للرد عليها بالمنقول والمعقول .

رابعاً:إن الدور الذي لعبته ترجمة الكتب الأجنبية-بمافيها من مناهج وعقائد فاسدة- إلى لغة القرآن سوف يظل الدور الأبرز في حدوث انحرافات المتفلسفة والمتكلمين وغيرهم من المبتدعة، وخاصة الانحرافات المتعلقة بالتأويل، ومن هنا تناولتُ-بشيء من البسط- عامل التراجم-إلى جانب عوامل أخرى- بدراسة دوافعها، وبدايتها، ورجالها، وآثارها. فظهر لي أن نقل كتب الفلسفة الإلهية إلى لغة القرآن الكريم جاء في إطار مؤامرة أممية عالمية محكمة استهدفت العقيدة الإسلامية الصافية، باعتبارها مركز قوة المسلمين .

خامساً: لقد افتتن جميع المتكلمين وأكثر الأصوليين قديماً، وحديثاً بفتنة القول بالمجاز في نصوص الوحي، وجعلوه تُكَأَةً لتأويل نصوص الصفات والقدر، وغيرها، وعدُّوه مبحثاً من مباحث الأصول، ووسيلة من وسائل فهم الدين، فتصدَّينا لهذا المجاز: ما هو؟ وكيف نشأ؟ ومن قال به؟ وما صلته بالتأويل؟ وما مقصد مخترعيه؟ وأين تطبيقاته في كتب المجازيين؟ وماهو الحق في هذا الباب؟ وكيف نرد على المخالفين؟

سادساً: إن من أعظم المخاطر الفكرية التي تسلّح بها أعداء الإسلام لغزو المسلمين فكرة تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن، حيث أدرك هؤلاء أن أصول العقيدة الإسلامية وأحكامها إنما عرضت في إطار ألفاظ وكلمات تدل عليها، وأن صلة المسلمين بماضيهم ومنابعهم إنما تبقى ببقاء هذه المصطلحات دالةً على معانيها الشرعية، فمتى انصرمت هذه الصلة بين الكلمات وبين المعاني، وأصبحت لاتدل على معانيها الخاصة، ومفهوماتهاالمحددة تسرب الشك والاختلاف إليها،وأصبحت هذه الأمة فريسة سهلة لكل دعوة مهما بعدت عن العقيدة الصحيحة، حيث يكون التأويل الفاسد هو المطلُّ برأسه في كل مناسبة.

سابعا: إن السلف الصالح لم يألوا جهداً في الرد على أهل البدع في تأويلاتهم منذ نشأة الفرق، فأصدروا الفتاوى الجادة في حقهم، وتكلموا في جرحهم وبيان أحوالهم

نصيحة للأمة، وصنفوا في ذلك المصنفات النافعة، فظهر من خلال البحث أنهم رحمهم الله سلكوا في ردودهم منهجين:

١-منهج التأصيل: ويكون بعرض العقيدة الصحيحة بأدلتها، مع التركيز على ما فيه نقض لمعتقدات المبتدعة ومناهجهم.

٢-منهج المناظرة، أعني الرد المباشر، ويكون بذكر شبهات المبتدعة ثم الردعليها، فأحصيت من مؤلفاتهم في الرد على الجهمية والمعتزلة فقط منذ بداية القرن الثالث حتى منتصف القرن السادس الهجري سبعين كتاباً بين مطبوع وغير مطبوع.

ثامناً: لقد قمتُ بعقد مقارنات بين بعض الفرق المتقاربة فكان من نتائج تلك المقارنات أن الأشاعرة والماتريدية لايختلفون في الأصول الكلامية التي بنوا عليها التأويل، والتبعيض في الصفات إثباتاً وتأويلاً، كما ظهر أن الرافضة والباطنية وجهان لعملة واحدة، وأن أصول الصوفية في اكتساب المعارف وفي التأويل مستقاةمن أصول الفلاسفةالإشراقيين وأصول الباطنية لاسيما في قضية الظاهر والباطن.

تاسعاً– لقد زعم كثير من الباحثين المعاصرين أن الجهمية والمعتزلة من الفرق التي انقرضت، ورأوا بالتالي عدم جدوى مناقشة آرائهم فيما يتعلق بالتأويل وغيره، فذكرتُ بعض أقوال هؤلاء، وأبطلتُ مزاعمهم بذكر ما يدل على وجودهم ووجود من يعتنق أفكارهم، ويسلك مناهجهم، ويدافع عنهم بكل حرارة، كما أشرتُ إلى افتقار كثير من هؤلاء الباحثين إلى منهج سليم في التصور والاعتقاد.

عاشراً: لقد اعتمد كثيرمن الباحثين على كتاب ''الفوائد المشوق''المنسوب لابن القيم في نسبة القول بالمجاز إلى هذا الإمام في المرحلة الأولى أو الأخيرة من حياته، فتمكنت -بحمد الله- من تحقيق المسألة بما لايدع مجالا للشك في أن الكتاب إنما هو مقدمة ابن النقيب في تفسيره، واستندت في ذلك إلى أقوال بعض العلماء المحققين.

توصية:

١-لقد كانت جهود ابن تيمية رحمه الله في الرد على العقلانيين من الفلاسفة والمناطقة من نوع فريد، حيث خبر أصولهم وأغراضهم، ومذاهبهم التي ترجع إليها مقالاتهم، وعقلياتهم، فانتقد أصولهم وقوانينهم، وهجم على مسلّماتهم وبراهينهم العقليّة التي سموها قطعيات فطعن فيها وبين وجوه ضعفها، فظهر لي من خلال تأمل عمله في هذا الباب أن جهوده في الرد على الفلاسفة والمناطقة لاتزال تنتظرمن يبرزها،ويجليها، لكن ينتظر ممن يتصدّى لذلك أن يكون متمكناً في الشرعيات، ملمّاً بالعقليات، هادئ البال، رصين التصور، قوي العارضة.

٢-لقد أتاح لي العمل في هذا البحث فرصة الاطلاع على الكثيرمن كتب أهل الزيغ والضلال-ولا حول ولاقوة إلا با لله- فظهر لي أن هناك عدداً هائلاً من الأحاديث المتيقن وضعها، وعدداً كبيراً يظهر عليها طابع الوضع يستدل بها أهل البدع والضلالات على تقرير عقائدهم في جميع المناحي والنحل الفلسفية والكلامية، والباطنية، وفي التصوف والرفض وغيرها، وتبين لي أن مما روّج مذاهب هؤلاء ،وجود هذه الأخبارمنسوبة إلى النبي ﷺ فإن غير العارف إذا وقف في كتاب على قول منسوب إلى النبي ﷺ ويكون ذلك الخبر في تقرير عقيدة ما أو منهج ما فسرعان ما يسلم به ويذعن ويعتقد .

من هنا أيقنت أن هناك حاجة ماسة إلى جمع هذه الأخبار، وتصنيفها على أبواب الاعتقاد، وذكر من استدل بها على تقرير العقائد الفاسدة، وتخريجها تخريجاً علميّاً ليعرف حقها من باطلها، ولايخفى أن هذا العمل يحتاج إلى باحث لديه صبر على قراءة أكبر عدد ممكن من هذه الكتب، ومعرفة بأصول التخريج، واطلاع بعقائد السلف، والانحرافات المبتدعة ومناهجهم. اللهم أرنا الحق حقّاً وارزقنا اتباعه،وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

فهرس الآيات

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
الفاتحة	٦	٣١٩
البقرة	٢،١	٣١٩
	٤	١٥٣
	٧	٢٢٧
	٨	٢٢٦
	٢٤	١٩١
	٢٦	١٤٨، ٢٢٨، ٣٢٢
	٣١	٩٥، ٩٦
	٣٨	١٥٧
	٤٠	٣١٩، ٣٢١
	٤٤	٣٢١
	٦٥	٣٢١
	٦٧	٥٣٠
	٧٤	١١٨
	٧٥	١٤٨
	١١٥	٥٢٩
	١٢٤	١٥٧
	١٥٩	٣١١، ٣٩٤
	١٦٤	١٩١
	١٨٧	١٢٩، ١٧٧
	١٨٩	٣٧٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	٢٠٥	٢٧٤
	٢٠٨	٣٢٦
	٢١٠	٩٠،٥٣
	٢٢١	٢٣٣
	٢٥٤	٢٢٤
	٢٥٩	١٢٦
	٢٦٠	٣٧٨
	٢٧٢	٢٢٦
	٢٨٢	٤٩٨
	٢٨٦	٢٦٨
آل عمران	٧	١٤١،١٤٢،١٤٣،١٤٤، ١٤٦،٥٠٢
	٩	٢١٩
	٢٦	١٧٧
	٢٨	١٨٤،٣٠٨
	٣٠،٥٩	١٨٤
	٦١	٣١٧
	٩٥	١٣٦
	٩٦،٩٧	٣١٩
	١٠٢	١ م
	١٠٣	٢٠
	١١٠	٣٠٦،٥٣٣

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة آل عمران	١٨٥	١٨٤
	٢٠٠	٣٣٠
سورة النساء	٤٨	٣٢٠،٢٣٤،١٤١
[آية١ص١م]	٥١	٣٢٧
	٥٧	١٧٤
	٥٨	٦٣
	٥٩	٣١٧،٤
	٦٥	٦٥
	٨٢	١٥٨،١٤٦،١٤٣،٢١
	٩٣	٢٣٤
	١١٥	٣٥
	١١٦	٣٢٠،١٤١
	١٢٢	١٣٦
	١٢٥	١٧٣
	١٣٧	٣٢٧
	١٥٥	٢٣٠،٢٢٨
	١٥٨	٩٢،٢٤
	١٦٠	٢٣٩
	١٦٤	٢٢٢،١٥٦،١٥
	١٦٥	١٥١
	١٧١	١٨٥
المائدة	٣	٢م،٣٣،٢٨٤،٤٧٠

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	١٩٢
المائدة	٦٤	١٨٧
	٦٦	٣١١
	٦٧	١٥١،٣٣
	٩٣	٣٦٦
	١١٠	٢٣١
	١١٥،١١٢	٥٣١
الأنعام	١	١٨٣
	٣	١٩٠
	١٨	٢٣
	١٩	١٥١،٥١
	٣٨	١٦٠
	٤٥	٧٢
	٥٤	١٨٤
	٧٦	٤٨
	١٢٠	٣٨٥
	١٢٢	١٢٤
	١٥٨	٢٢
الأعراف	٧	٢٢٤
	١٢	٤٤
	٣٢	٣٦٥
	٥٣	٤

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	٧٦، ١٨٠
	١٣١	٧٦
الأعراف	١٤٣	٥٢، ٥٣، ١٨٣
	١٥٧	٣٦٥، ٣٦٩، ٥٠٨
	١٥٨	١٨٠
	١٨٦	٢٢٧
	١٨٧	١٤٥
	١٨٩	١٨٣
	٢٠٠	١٨٦
الأنفال	١٧	٥٢٧
	٢٩	٤٩٨
	٤٨	٧ م
التوبة	٦	١٨٠، ٢٢٣، ٤٧٣
	١٢	٢٩٥، ٣٢٨
	٢١	١٧٤
	٣٠	١٨٧، ٢٣٨
	٣١	٢٣٩
	٣٢	٣٣٠
	٣٣	٢٣٨
	٣٦	٧٠
	١٠٣	٣٧٩
	١١٩	٣١٨

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
يونس	٣	١٦
	٣٢	٤٣٤
	٣٩	٤
يونس	٧٤	٢٢٧
هود	١	١٤٣
	٤٠	٤٧٧
	٥٦،٥٤	٥٢٩،٥٢٨
يوسف	٦	٥
	٢١	٣ م
	٤٦	٣٢٤
	٨٢	١٢٦،١١٤،٩٠
الرعد	١٨	١٨٣
إبراهيم	٤	٢٢٥،٩٥
	٢٢	٣٢٧
	٣٤	١٧٧،٨٧
	٤٠،٣٥	١٨٣
	٤٦	١٤٨
الحجر	٩	٢٨٥،م٦
	٩١	١٨٢
	٩٤	٣٣
النحل	٨	٣٨٢

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	١٧	٢٣١
	١٨	١٧٧
	٣٧	٢٢٦
	٣٨	٣٢٤
النحل	٤٤	٢م،١١٥،١٥١،٢٨٤
	٥٠	٢٤
	٥١	٣٢٠
	٦٨	٣٢٤
	٧٤	١٤٨
	٧٨	١٨٣
	٩٨	١٨٦
	١٠٦	٣٠٨
	١٢٥	٤٧٣
الإسراء	١٥	٢٦٧
	١٧	٤٤١،٤٤٢
	٣٥	٥
	٤٤	١٢٨
	٧٢	٣٢٤
	٨٢	٢٤٣
	٩٧	٢٢٦
الكهف	٣	١٧٤
	٥٧	٢٢٨

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٧٧	١١٥، ١٢٧، ١٢٨
	٧٨، ٨٢	٥
	٩٥	٣٢٩
	٩٦	١٨٢
	٩٧	٣٢٩
الكهف	١٠٢	١١٩
	١٠٧	١٢٠
	١٠٩	٢٥٣
مريم	٢١	١٨٥
	٢٨	١٧٦
طه	٥	١٤، ٢٤، ٦٧، ٩٠، ٢٦٠، ٢٧٠
	١٤	١٨٦
	٤١	١٨٤
	٤٦	٧٧
	٧٢	٥٢٧
	٨٢	١٤١
	١١٠	٦٨
الأنبياء	٢٢	٥٠
	٣٠	١٨٣
	٥٢	١٤٤
	٧٤	١٢٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٧٩	١٨١
	١٠٤	٣٨٢
الحج	٣٧	١٥٧
	٥٢	١٤٤
المؤمنون	١٤	٢٣١
النور	٤٥	٢م،٩٦
	٣٥	٤٧٣
	٥٤	١٥١
	٥٥	٥٣٤
الفرقان	٢٨	٣٧٤
	٥٩	٧٠
الشعراء	١٥	٧٦
	٢٤	٥٣٠
	٢٨	٥٣٢
	٦٣	١٢٧،١٥٦
النمل	١٦	٩٧
	١٧	٣٧٨
	٦٥	١٤٥
القصص	٧	١٨٣
	٢٩	١٣٧
	٣٠	١٨٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٥٤	٣٢٩
	٨٨	١٤٥،٧١
العنكبوت	١٧	٢٣١
	٤٦	٢٣٩
	٥٧	٣٧١
الروم	١-٣	٣٧٧
الروم	٨	٧٠
السجدة	٢٠	١٧٥
	٢٢	٢٢٩
	٢٤	١٥٣
الأحزاب	٢١	٤٩٧
	٣٣	٣٢٢
	٣٩	٣١١
	٦٥،٦٤	١٧٥
	٧١،٧٠	١ م
	٧٢	٤٧٦،١٢٨
سبأ	٥٠	١٥٠
فاطر	١٠	٩٢،٦٧
	١٥	١٧٤
	٢١،٢٠،١٩	١٨١
	٣٤	٩٣

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
يس	٥٨	٤٧٣
	٧١	١٧٦
	٨٢	٢٥٣،١٨١
الصافات	١٣١	٣٢٢
	١٧٣،١٧٢	٣٨٣
ص	٥	٥١
	٢٩	١٤٦
ص	٦٦	١٩٦
	٧٥	٢٣،٢٢
الزمر	٧	٢٧٤،٢٦٦
	٢٣	١٤٣
	٥٣	١٤١
	٥٦	١٧٧
	٦٥	٣٨٣،٣٢٠
غافر	١٢	٣٧٧
	٣٣	٢٢٩
فصلت	١١	١١٧
	٢١	١٨٢
	٢٣	١٥٣
	٢٩	٣٢٨
	٣٦	١٨٦

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
	٤٠	٣٨٣
	٤٦	٤٢٧
الشورى	١٠	٦٥
	١١	٦٨،٨٩،١٤٩،١٧٠
	١٣	٢٠
	٥٢	١٥٠،٢٢٦
الزخرف	١،١٩	١٨٢
	٧٧	١٧٤
الزخرف	٨٤،٨٥	١٩٦
الدخان	٣	١٥
	٤٩	١٤
	٥٨	١٦٠
الجاثية	٦	٢٤٣
	٢٠،٣٢	١٥٣
الأحقاف	٢٥	١٨٤
محمد ﷺ	٣١	١٣٧
الفتح	١٠	٢٧٠
	٢٧	٩
	٢٨	٢٣٨
الحجرات	١٣	٣٣٠
	١٧	٢٨٠

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
الذاريات	٥٤	١٥١
النجم	٦-٧،٨-٩	٤٧٢
	٢٨	١٥٣
القمر	١٤	١٧٦
	١٧،٢٢،٣٢،٤٠	٢٤،١٦٠
الرحمن	٦	١٢٨
الحديد	٣	٥٣٢
	١٣	٢٢٤
الحشر	١٠	٢٩٠
	٢١	١٢٨،٢٤٣
	٢٣،٢٤	١٨٠
الصف	٥	٢٢٨
	٨	٣٢٠
المنافقون	٤	١٨٧
التغابن	٧	٣٧٢
	٨	٣٢٠،٣٥٥
الطلاق	١٢	١٩٥
التحريم	٥	١٨١
القلم	٤٢	١٧٧
المعارج	٤	٢٤

اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
نوح	٥	٥٣٢
	١٢	٥٣٠
المزمل	١٥	١١٩
القيامة	١٨،١٧	٧٥
	٢٣،٢٢	٢٢٣
النازعات	٢٤	٥٢٧
عبس	١٦،١١	٣٧٦
	١٧	١٨٧
المطففين	١٤	٢٢٨
الطارق	١٣-١٤	١٢٣
الفجر	٢٢	١١٧،٩٠،٥٤،٥٣،٥٢،١٦
	٢٨	٣٧٠
القدر	١-٣	١٥
التكاثر	١-٨	٣٧٨
الكوثر	٢	٥٤
اللهب	١	٣٨٣
الإخلاص	٤	١٤١

فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة
(ا)	
أنامدينة العلم وعلي بابها	٣٧٦
أذكّركم الله في أهل بيتي	٢٩١
أعتقها فإنها مؤمنة	٤٧٥
أعوذ بكلمات الله التامات	١٨٦
أمتهوّكون فيها يا ابن الخطاب؟	٤٠٧
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله	٤٧٥
إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن	٥١
إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر	٣١
إنكم مسؤولون عني	١٥١
إن الله يقبل الصدقة ويأخذها	٨٩
إن الناس يقولون ياآدم	٩٦
إنهم كانوا يسمون بأنبيائهم	١٧٦
ألا أخبركم بأحب الكلام إلى الله	١٣٧
إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن	١٨٩
إني لأعرف حجراً كان يسلم عليَّ	١٢٨
(ب)	
بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً	٤٧٢
بينما أنا نائم رأيت في يدي	٦
بينما أنا نائم رأيت الناس	٦
بلّغوا عني ولو آية	٣٩٤،٣١١

طرف الحديث	الصفحة
(ت)	
تخلقوا بأخلاق الله	٣٩٩
(ح)	
الحجر الأسود يمين الله في الأرض	١٨٨
حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين	٣٠٧
حديث جابر في الحج	٨
(خ)	
خير الناس قرني	١٠٤
(ص)	
صل قائماً فإن لم تستطع	١٧٧
(ع)	
العلماء ورثة الأنبياء	٥٣١
(ف)	
فأما النار فلا تمتلئ حتى	٢١
فو الذي لاإله غيره إن أحدكم ليعمل	٢٤١
فيكشف الرب عن ساقه	١٧٨
(ق)	
قلب ابن آدم بين أصبعين	٨٦
قلب المؤمن بين أصبعين	١٨٩
(ك)	
كان رسول الله ﷺ يصلي وهو مقبل من مكة	٥٢٩
كان رسول ﷺ يكثر أن يقول	٩

طرف الحديث	الصفحة
(ل)	
اللهم اشهد	١٥١
اللهم فقهه في الدين	٧، ١٤٧
اللهم هؤلاء أهل بيتي	٣٢٣
لي خمسة أسماء	٣٢٤
(م)	
من كان يؤمن با لله واليوم الآخر فليقل خيراً	٥١٢
(ن)	
نضر ا لله امرأ سمع مقالتي فوعاها	٣١١
(هـ)	
هذا جبل يحبنا	٨٦
هلاك أمتي في الكتاب واللبن	٦
(و)	
وترك أشياء غير نسيان	١٥٩
(لا)	
لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين	٤٢٢
لاتسبوا أصحابي	٢٩٠
لانكاح إلا بولي	٣٨٠
(ي)	
يا قبيصة إن المسألة لاتحل إلا لثلاثة	٥١٤
ياقوم بهذا أهلكت الأمم	١٥٨
يحشر ا لله العباد فيناديهم بصوت	٢٥٣

طرف الحديث	الصفحة
يحمل هذا العلم من كل خلف	٧
ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة	٥٢، ١١٧

فهرس الأعلام المترجمين

الاسم	الصفحة
(ا)	
الآمدي(علي بن علي)	٤٠
الأشعري(علي بن إسماعيل)	٢٥٠
أفلاطون	٤٠٨
أفلوطين	٤٠٨
الإيجي(عبد الرحمن بن أحمد)	٤٨
(ج)	
الجاحظ(عمرو بن بحر)	٤١
جهم بن صفوان	١٦١
الجويني(عبد الملك بن عبد الرحيم)	٥٠
(خ)	
الخسروشاهي(عبد الحميد بن عيسى)	٦٨
ابن خلدون(عبد الرحمن بن محمد)	٤٢
الخونجي(محمد بن ناماور)	٦٧
(ر)	
الرازي(محمد بن عمر)	٤٦
ابن رشد(محمد بن أحمد)	٤٤٨-٤٤٩
(س)	
سعديا بن يوسف	٢٨
أبو سعيد الجنّابي	٣٩٠
ابن سينا(الحسين بن عبد الله)	٤٤٧

الاسم	الصفحة
(ش)	
الشريف الرضي	٨٦
الشهرستاني(محمد بن عبد الكريم)	٤٢
(ع)	
أبو عبد الله الشيعي	٣٤١
عبد الله بن طاهر(الأمير)	٥٣
عبد الله النجار	٣٤٤
عبد الله بن يوسف	٤٨٣
عبيد الله بن الحسين القيرواني	٣٥٣
العز بن عبد السلام	٩٢
ابن عقيل (علي)	٧٦
(ف)	
الفارابي(أبو نصر)	٤٤٥
فيثاغورس	٥٠٦
فيلو الإسكندري	٢٦
(ق)	
القيرواني(ابن أبي زيد)	٤١٧
(ك)	
كسرى أنوشروان	٤١١
ابن كلاب(عبد الله بن سعيد)	٢٤٧
كلمانت الإسكندري	٢٩
الكندي	٤٤٢-٤٤٣

الاسم	الصفحة
(ل)	
اللقاني(إبراهيم بن الحسن)	٤٨
(م)	
الماتريدي(محمد بن محمد)	٢٥٦
متى بن يونس	٤٤٥
المسعودي(علي بن الحسين)	٢٨٢
مصطفى غالب	٣٣٤
الملَطي(محمد بن أحمد)	٢٠٨
موسى بن ميمون	٢٨،٢٩،٤١٢
(ن)	
النحاس(أبو محمد بن محمد)	١٤٥
(و)	
ابن واصل الحموي(محمد بن سالم)	٦٦
(ي)	
أبو يعلى(محمد بن الحسين)	٧٦
يوحنا الدمشقي	٢٩

فهرس الفرق والطوائف المترجمة

الفرقة	الصفحة
الأشعرية	٢٥٠
الإسماعيلية	٣٣٦،٣٣٥،٣٣٣
البابكية	٣٣٣
الباطنية	٣٣٢
التعليمية	٣٣٤
الجهمية	١٦٢
الخُرَّمية	٣٣٣
الدروز	٣٤٣
الدهريون	٧١
الرافضة	٢٧٨
السبئية	٢١٠
السَّبْعية	٣٣٣
السُّمَنية	١٦٧
الصابئة	١٦٧
الصوفية	٤٨٠-٤٨١
الفاطميون	٣٤٠
القرامطة	٣٣٨،٣٣٣
الكلابية	٢٤٧
الماتريدية	٢٥٦
المحمِّرة	٣٣٣
المشاؤون	٤٤٤

الفرقة	الصفحة
المعتزلة	٢٠٥
المفضّلية	٣٣٥
الموسوية	٣٣٤
الناووسية	٣٣٤
النصيرية	٣٤٤

فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة

الكلمة	الصفحة
الآيس	٣٤٨
الأرواح	١٢٣
استنَّ	٣١٣
الإشراقية	٥١٩
الأفلاطونية المحدثة	٤٠٨
الأكّار	٣٣٩
الأنزع	٣٦٠
أنعم النظر	٤٠٤
التناسخ	٣٧١،٣٧٢
التسلسل	٩٦
الجائحة	٥١٤
حاض حيضةً	٣٠٤
جَمْجَمَة	٤٥٥
حَذَد	٤٣٦
الحُشوش	١٧٣
الخوانق	٤٨٥
الدّهليز	٤٩٠
الدوانيق	٤٨٢
الدَّوْر	٩٦
الدَّيْر	٢٩
الدِّيرة	٤٨٥

الكلمة	الصفحة
الدِّيم	١٢٣
الرَّسْخ	٣٧٣
الرَّصَد	٤٢٦
الزَّجَل	٤٢٧
السُّحْت	٥١٤
الشَّعبَذة	٣٣٨
الصَّنعة	٤١٦
العقل	٢٨٥
العلم اللدني	٤٨٩
الفَسْخ	٣٧٣
الفِطَحْل	٣٥٤
الفلسفة	٣٩٩
الفيض	٥٢١
القرفصاء	٥٠٨
الكبس	٣٣٩
الكشف	٤٨٨
الكشكول	٥١٥
الكلية السالبة	١١٦
متهوِّكون	٤٠٧
المَسْخ	٣٧٣
مصادرة من المطلوب	١٠٢
النارنجيات	٣٣٨

الكلمة	الصفحة
النيرفانا	٥٠٩
هيُّولى	٥٢٩
وحدة الوجود	٥٢٧
الولاية الباطنية	٣٥٦

فهرس المصادر والمراجع

(أ)

١- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. أميل بريهيه /القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٩٥٤م /ترجمة: د. محمد يوسف موسى وغيره .

٢- أبو حامد الغزالي والتصوف. لعبد الرحمن دمشقية/الرياض/دارطيبة /ط٢/١٤٠٩هـ

٣- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. للزبيدي/بيروت/ دار إحياء التراث العربي .

٤- إثبات صفة العلو. لموفق الدين ابن قدامة ت٦٢٠هـ / المدينة/ مكتبة العلوم والحكم/ ١٤٠٩هـ/ ت: د. أحمد عطية الغامدي.

٥- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. لابن القيم ت٧٥١هـ بيروت/ دارالكتاب العربي/ ١٤٠٨هـ/ ت: فواز أحمد زمرلي .

٦- الاحتجاج. لأحمد بن علي الطبرسي [شيعي]/ مشهد/ فاروقي كتب خانة /١٣٠٣هـ ق/ ت: محمد باقر الخرسان .

٧- إحكام الأحكام في أصول الأحكام. لابن حزم/ القاهرة/مطبعة العاصمة /نشر زكريا علي يوسف .

٨- الإحكام في أصول الأحكام. لعلي بن علي الآمدي ت٦٣١هـ/ بيروت / دار الفكر/ ت: أحد الأفاضل .

٩- إحياء علوم الدين . لأبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٠٦هـ/ وبهامشه: المغني . للعراقي

١٠- الأخبار الطوال. لأحمد بن داود الدينوري /القاهرة/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٩٦٠م/ ت: عبد المنعم النمر.

١١- إخبار العلماء بأخبار الحكماء . لعلي بن يوسف القفطي/ بيروت/ دار الآثار للطباعة والنشر/

١٢- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار. لمحمد بن عبد الله الأزرقي ت٢٢٣هـ /مكة المكرمة/ مطابع دار الثقافة/ ط٦/١٤١٤هـ/ت: رشدي الصالح.

١٣- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/ القاهرة/مكتبة القدس/ ١٣٤٩هـ/ وبهامشه: لفت اللحظ. للكوثري .

١٤- الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ. لمحمد عبد الحليم/الإسكندرية /دار الدعوة /ط٢/١٤٠٦هـ

١٥- أدب المعتزلة. لعبد الحليم بليغ/القاهرة/مطبعة الرسالة/ط٢/١٩٦٩م

١٦- الأربعين في أصول الدين. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/دار الآفاق الجديدة

١٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. للجويني ت٤٧٨هـ/ القاهرة مكتبة الخانجي/١٣٦٩هـ

١٨- أساس البلاغة/ للزمخشري/بيروت/دارالمعرفة/١٤٠٢هـ/ت:عبد الرحيم محمود

١٩- أساس التأويل. للقاضي النعمان بن محمد [باطني] صورة عن مخطوطة الظاهرية.

٢٠- أساس التقديس. للفخر الرازي ت٦٠٦هـ[أشعري]/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٥٤هـ ويليه: الدرة الفاخرة. للجامي/ تصحيح : أحمد سعد علي .

٢١- الاستبصار. لأبي جعفرمحمد بن الحسن الطوسي[شيعي] طهران/ دار الكتب الإسلامية/ ط٢/ ١٣٩٠هـ/ ت: حسن الخرسان

٢٢- الاستقامة. لأحمد بن تيمية/ القاهرة/ مكتبة ابن تبمية/ ت: د.محمد رشاد سالم

٢٣- أسرار البلاغة. لعبد القاهر الجرجاني ت٤٧١هـ/ جدة/دار المدني/١٤١٢هـ تعليق: محمود محمد شاكر.

٢٤- الإسلام في مواجهة الباطنية. لأبي الهيثم/ جدة/ ط٢/ ١٤٠٨هـ

٢٥- الإسلام والدعوات الهدامة. لأنور الجندي/بيروت/دارالكتاب اللبناني/١٩٧٤م

٢٦- الإسلام والفلسفات القديمة. لأنور الجندي/القاهرة/دارالاعتصام/١٩٧٨م

٢٧- الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة. لمحمد مصطفى حلمي/الإسكندرية/دار الدعوة/ط٣/١٤٠٦هـ
٢٨- الإسماعيلية: تاريخ وعقائد. لإحسان إلهي ظهير/لاهور/إدارة ترجمان السنة/١٤٠٦هـ
٢٩- الإسماعيلية المعاصرة... لمحمد الجوير/ ط١/١٤١٤هـ/ دون بيانات أخرى.
٣٠- إشارات المرام من عبارات الإمام. لكمال الدين أحمد البياضي ت١٠٩٨هـ [ماتريدي] القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ١٣٦٨هـ/ ت: يوسف عبد الرزاق.
٣١- الإشارات والتنبيهات. [فلسفة]لأبي علي ابن سينا/ القاهرة/ دار المعارف/ ١٩٥٧م/ مع شرح نصير الدين الطوسي/ ت: سليمان دنيا.
٣٢- أصل الشيعة وأصولها. لمحمد حسين آل كاشف الغطاء[شيعي معاصر] بيروت/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .
٣٣- أصل الموحدين الدروزوأصولهم. لأمين طليع [باطني معاصر] بيروت/ مكتبة البستاني ط١/١٩٦١م
٣٤- أصول الدين. لعبد القاهر البغدادي ت٤٢٩هـ [أشعري] بغداد/ مكتبة المثنى / ت: فردجيوم
٣٥- الأصول العامة للفقه المقارن. لمحمد تقي الحكيم [شيعي معاصر] بيروت/ دار الأندلس/ ط٢/ ١٩٧٩م
٣٦- أصول الفقه. لمحمد أبوالنور زهير/ مكة المكرمة/المكتبة الفيصلية/١٤٠٥هـ
٣٧- الأصول من الكافي. لمحمد بن يعقوب الكليني [شيعي] طهران/دار الكتب الإسلامية/ ١٣٨٨هـ
٣٨- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. لمحمد الأمين الشنقيطي/ القاهرة/ المؤسسة السعودية للطباعة والنشر/ ١٣٨٦هـ
٣٩- الاعتصام. لأبي إسحاق الشاطبي ت٧٩٠هـ/ الخبر/دار ابن عفان/١٤١٢هـ / ت: سليم الهلالي .

٤٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. للفخر الرازي ت٦٠٦هـ / القاهرة/ شركة الطباعة الفنية المتحدة/ ١٩٧٨م

٤١- الأعلام. لخير الدين الزركلي/بيروت/دار العلم للملايين/ط٦/١٩٨٤م

٤٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم ت٧٥١هـ/بيروت/ المكتبة العصرية /١٤٠٧هـ /ت:محمد محي الدين عبد الحميد.

٤٣- كتاب الأفعال. لعلي بن جعفر السعدي المشهور بابن القطاع ت٥١٥هـ حيدرآباد الدكن/دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٦٠هـ

٤٤- الاقتصاد في الاعتقاد. لأبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ /بيروت/دارالكتب العلمية /١٩٨٣م

٤٥- الإكليل في استنباط التنزيل. للسيوطي ت٩١١هـ/بيروت/دارالكتب العلمية

٤٦- الإكليل في المتشابه والتأويل. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى ٣١٣-٢٧٠/١٣

٤٧- إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة. لمحمد بن علي بن بابويه القمي [شيعي] النجف/ المطبعة الحيدرية/ ١٣٨٩هـ

٤٨- الإلياذة. لسليمان البستاني/ القاهرة/ دار الهلال/ ١٩٠٤م

٤٩- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين. لنور الدين عتر القاهرة/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة/ ١٣٩٠هـ

٥٠- الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل. لمحمد السيد الجليند/ القاهرة /الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/ ١٩٧٣م

٥١- الإمامة في الإسلام. لعارف تامر[باطني معاصر] بيروت/دار الكتاب العربي.

٥٢- الإمتاع والمؤانسة. لأبي حيان التوحيدي/ بيروت/ المكتبة العصرية/ تصحيح : أحمد أمين وأحمد الزين .

٥٣- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. لعبد الرحيم بن محمد الخياط [معتزلي]
القاهرة/ مطبعة المعارف/ ١٣٢١هـ / ت: نيبرج
٥٤-الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. لعبد الكريم الجيلي [صوفي]ط٤/١٩٨١م
٥٥- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به. للقاضي الباقلاني ت٤٠٣هـ
القاهرة/ مؤسسة الخانجي/ ط٢/١٩٦٣م/ ت: محمد زاهد الكوثري
٥٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل. للبيضاوي/ القاهرة/ المطبعة المصرية .
٥٧- الأنوار اللطيفة في الحقيقة. لمحمد بن طاهر الحارثي ت٥٨٤هـ [باطني]
القاهرة/ دار الفكر العربي/١٩٧٠م/ ت: محمد حسن الأعظمي
٥٨- الأنوار النعمانية. لنعمة الله الجزائري ت١١١٢هـ [شيعي] بيروت/ مؤسسة
الأعلمي للمطبوعات/ ط٤/١٤٠٤هـ
٥٩- إيثار الحق على الخلق. لمحمد بن المرتضى المشهور بابن الوزير ت٨٤٠هـ
بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط٢/١٤٠٧هـ
٦٠- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون. لإسماعيل باشا البغدادي
(انظر كشف الظنون)
٦١- إيقاظ الهمم. لابن عجيبة [صوفي] القاهرة/ مطبعة الحلبي/ط٣/١٤٠٢هـ

(ب)

٦٢- بحار الأنوار. لمحمد باقر المجلسي[شيعي] طهران/ دار الكتب الإسلامية/١٣٨٧هـ
ويبلغ هذا الكتاب ١١١مجلداً من ٠ إلى ١١٠جمع فيه المؤلف كثيراً من كتب الشيعة
٦٣- البداية والنهاية. لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي ت٧٧٤هـ /بيروت/ دار الكتب
العلمية/ ١٤٠٥هـ /ت: د.أحمد أبو ملحم وغيره.
٦٤- بدائع الفوائد. لابن القيم ت٧٥١هـ/ بيروت/ دار الكتاب العربي
٦٥- البرهان. للجويني ت٤٧٨هـ/ القاهرة/ دارالأنصار/١٤٠٠هـ/ت: عبد العظيم الديب

٦٦- البرهان في تفسير القرآن. لهاشم بن سليمان البحراني ت١١٠٧هـ[شيعي]
قم/ مؤسسة إسماعيليات للطباعة/ ط٣/
٦٧- البرهان في علوم القرآن. للزركشي/ القاهرة/ مطبعة الحلبي .
٦٨- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان. لعباس بن منصور السكسكي ت٦٨٣هـ
دار التراث العربي/ ١٤٠٠هـ /ت: خليل أحمد الحاج .
٦٩- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد. لأبي جعفر محمد بن الحسن
الصفار ت٢٩٠هـ [شيعي] طِهران/ مطبعة الأحمدي/١٣٦٢هـ/تعليق: ميرزا محسن
٧٠- بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور. لمصطفى عيد الصياصنة/دارالمعراج/١٤١٢هـ
٧١- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة...لأحمد بن تيمية/ المدينة/ مكتبة
العلوم والحكم/ ١٤٠٨هـ /ت: د.موسى الدويش .
٧٢- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. لأبي جعفرأحمدبن يحيى الضبي ت٥٩٩هـ
القاهرة/ دار الكتاب العربي/١٩٦٧م
٧٣- البوذية :تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها. لعبد الله نومسوك/ الجامعة
الإسلامية رسالة ما جستير في العقيدة/ ١٤٠٧هـ
٧٤- البيان في تفسير القرآن. لأبي القاسم الخوئي [شيعي]/بيروت/مؤسسة الأعلمي
/ط٣/١٣٩٤هـ
٧٥- بيان مذهب الباطنية وبطلانه. لمحمد بن الحسن الديلمي ت٧٠٧هـ/ لاهور
/إدارة ترجمان السنة/١٤٠٢هـ
٧٦- البيان والتبيين/ للجاحظ ت٢٥٥هـ[معتزلي] القاهرة/ مطبعة الاستقامة/١٣٧٥هـ
/ت: حسن السندوبي/ وفي بعض المواضع رجعت إلى تحقيق عبد السلام هارون
٧٧- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. لمحمد يوسف
/القاهرة/ دار المعارف/ ١٩٦٨م

(ت)

٧٨- تاج العروس. للزبيدي/ بيروت/دار الصادر/١٩٦٦م

٧٩- تاريخ آداب اللغة العربية. لجرجي زيدان/ القاهرة/ دار الهلال .

٨٠- تاريخ الأدب العربي. لبروكلمان/ القاهرة/ دارالمعارف/١٩٥٩م

٨١- تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي- لشوقي ضيف/القاهرة/دارالمعارف /١٩٦٠م

٨٢- تاريخ الأدب العربي-العصر الجاهلي-لبلاشير/دمشق/ دار الفكر .

٨٣- تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. لعبد الله فياض[شيعي معاصر] /بيروت/ مؤسسة الأعلمي/ط٢/١٣٩٥هـ

٨٤- تاريخ الأمم والملوك. لمحمد بن جرير الطبري ت٣١٠هـ/بيروت/ دار الكتب العلمية/ ١٤٠٧هـ

٨٥- تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي/ بيروت/ دار الكتاب العربي .

٨٦- تاريخ الجهمية والمعتزلة. لجمال الدين القاسمي/ القاهرة/ مطبعة المنار/١٣٢١هـ

٨٧- تاريخ الدعوة الإسماعيلية. لمصطفى غالب[باطني معاصر] بيروت/ دار الأندلس ط٢/١٩٦٥م

٨٨- تاريخ دمشق. لابن عساكر/ صورة عن مخطوطة المكتبة الظاهرية .

٨٩- تاريخ الدولة الفاطمية. لحسن إبراهيم حسن/القاهرة/مكتبة النهضة المصرية ط٣/ ١٩٦٤م

٩٠- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين. لعلي مصطفى الغرابي /مكتبة الأنجلو المصرية/ ط٢/١٩٨٥م

٩١- تاريخ الفلسفة الإسلامية. لهنري كوربين/ بيروت/ منشورات عويدات/ط٣ ١٩٨٣م/ترجمة: نصير مروة وحسن قبيس، مراجعة وتقديم:موسى الصدر وعارف تامر

٩٢- تاريخ الفلسفة في الإسلام. لدي بور/ بيروت/ دار النهضة العربية/ط٥/ ١٩٨١م/ ترجمة : د.محمد عبد الهادي أبو ريده .

٩٣- تاريخ فلاسفة الإسلام. لمحمد لطفي جمعة/بيروت/المكتبة العلمية .

٩٤- تاريخ المذاهب الإسلامية. لمحمد أبو زهرة/ القاهرة/ دار الفكر العربي/١٩٨٧م

٩٥- تاريخ وجيز للفكر الحر. لجون روبرتسون/ دون بيانات .

٩٦- تأويلات أهل السنة. لأبي منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ/ بغداد/ مكتبة الإرشاد ١٤٠٤هـ / ت: محمد مستفيض الرحمن .

٩٧- تأويل الدعائم. للقاضي النعمان بن محمد[باطني] القاهرة/ دار المعارف تحقيق : محمد حسن الأعظمي .

٩٨- تأويل مختلف الحديث. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ /بيروت/دار الكتاب العربي وفي بعض المواضع رجعت إلى طبعة دار الكتب العلمية/١٤٠٥هـ

٩٩- تأويل مشكل القرآن. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/القاهرة/المكتبة العلمية/ط٣ /١٤٠١هـ / تعليق: السيد أحمد صقر

١٠٠-تبصرة الأدلة. لأبي المعين النسفي/ صورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية تحت الرقم (٤٢) توحيد

١٠١-التبصير في الدين وتمييزالفرقة الناجية عن الفرق الهالكين.لأبي المظفر الإسفراييي [ماتريدي] بيروت/ عالم الكتب/ ١٤٠٣هـ/ ت: كمال يوسف الحوت

١٠٢-التبيان في تفسير القرآن. لأبي جعفر الطوسي ت٤٦٠هـ [شيعي] /النجف/ المطبعة العلمية/١٣٧٦هـ/تقديم :أغابرزك الطهراني .

١٠٣-تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري. لابن عساكر بيروت/ دار الكتاب العربي/١٣٩٩هـ

١٠٤-تحبير التيسير. لابن الجزري/ حلب/دار الوعي/١٣٩٢هـ/ت:عبد الفتاح القاضي ومحمد صادق قمحاوي .

١١٨-تفسيرالقمي. لعلي بن إبراهيم القمي [شيعي] قم/مؤسسة دار الكتاب/ط٣ ١٤٠٤هـ/ تعليق : طيب الموسوي .

١١٩-تفسير النصوص في الفقه والقانون. لمحمد أديب الصالح/دمشق/المكتب الإسلامي

١٢٠- التفسير والمفسرون. لمحمد حسين الذهبي/القاهرة/مكتبة وهبة/١٤٠٩هـ

١٢١-التفكير الفلسفي في الإسلام. لعبد الحليم محمود/القاهرة/ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م

١٢٢-تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي.لمحمد أحمد لوح/الخبر/دار الهجرة/١٤١٦هـ

١٢٣-تقريب التهذيب. لأحمد بن حجر ت٨٥٢هـ/حلب/دار الرشيد/١٤٠٦هـ / ت: محمد عوامة .

١٢٤-التقريب لفقه ابن قيم الجوزية. لبكر أبوزيد/ الرياض/ دار الهلال .

١٢٥-تلبيس إبليس. لابن الجوزي/ دمشق/مؤسسة علوم القرآن .

١٢٦-تلخيص البيان في مجازات القرآن. للشريف الرضي/القاهرة/ مطبعة الحلبي ١٩٥٥م/ ت: محمد عبد الغني حسن .

١٢٧-تلخيص الشافي. لأبي جعفر الطوسي[شيعي] قم/دار الكتب الإسلامية/ط٣ ١٣٩٤هـ/ ت: حسين بحر العلوم .

١٢٨-تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. للباقلاني/بيروت/ مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٧هـ/ ت:عماد الدين أحمد حيدر

١٢٩-التمهيد في أصول الدين. لأبي المعين النسفي/القاهرة/دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٤٠٧هـ/ ت: عبد الحي قابيل .

١٣٠-التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.لجمال الدين الحسن الإسنوي ت٧٧٢هـ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ١٤٠٠هـ/ ت: د.محمد حسن هيتو

١٣١-التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. للباقلاني القاهرة/ دار الفكر العربي/ ت: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي

١٣٢-التمهيد لقواعد التوحيد. لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت٥٢٢هـ[ماتريدي] بيروت/ دار الغرب الإسلامي/ط١/١٩٩٥م/ ت: عبد المجيد التركي

١٣٣-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لأبي عمر يوسف بن عبد الله المشهور بابن عبد البرت٤٦٣هـ/ الرباط/دارالحديث الحسنية/١٩٦٧م/ت: مصطفى العلوي وغيره.

١٣٤-التنبيه والإشراف. لعلي بن الحسين المسعودي ت٣٤٦هـ/القاهرة/ مكتبة الشرق الإسلامية/ تصحيح : عبد الله إسماعيل الصاوي.

١٣٥-تنقيح الأصول. لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود ت٧٤٧هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ ومعه شرح التفتازاني المعروف بالتلويح .

١٣٦-تهافت الفلاسفة. لأبي حامد الغزالي/القاهرة/دارالمعارف/ط٦/ت: د.سليمان دنيا.

١٣٧-تهذيب التهذيب. لأحمد بن حجر ت٨٥٢هـ/دائرة المعارف النظامية/١٣٢٥هـ

١٣٨-تهذيب اللغة.لأبي منصورمحمد بن أحمد الأزهري ت٣٧٠هـ/ القاهرة/ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر/١٩٦٦م/ ت: إبراهيم الأبياري .

١٣٩-كتاب التوحيد. لأبي منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ/بيروت/ دار الشرق/ ط١/١٩٧٠م/ ت: د.فتح الله خليف .

١٤٠-توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية. لعلي الجيلاني [شيعي]القاهرة/دارإحياء الكتب العربية/١٣٧٣هـ/ ت: محمد مصطفى حلمي

١٤١-تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. لعبد الرحمن السعدي/ عنيزة مركز صالح الثقافي/١٤١٢هـ

(ث)

١٤٢-كتاب الثقات. لابن حبان البستي/دائرة المعارف العثمانية/١٣٩٣هـ

(ج)

١٤٣-جامع الأصول في الأولياء. لأحمد الكمشخانوي/طرابلس الشرق/ المطبعةالوهبية/١٢٩٨هـ

١٤٤-جامع بيان العلم وفضله. لابن عبد البر ت٤٦٣هـ/بيروت/دار الكتب العلمية صورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية .

١٤٥-جامع البيان في تفسير القرآن. لابن جرير الطبري ت٣١٠هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/ط٢/١٣٨٨هـ/تعليق : أحمدشاكر.

١٤٦-الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت٢٥٦هـ/القاهرة/المكتبة السلفية/١٤٠٠هـ/ترقيم: محمد فؤاد

١٤٧-الجامع لأحكام القرآن. للقرطبي ت٦٧١هـ/ بيروت/دار إحياء التراث العربي ١٩٦٦م/ تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني وغيره.

١٤٨-الجمع بين رأي الحكيمين. للفارابي[فلسفي]القاهرة/مطبعة السعادة/١٩٠٧م

١٤٩-جمع الجوامع. لعبد الوهاب السبكي ت٧٧١هـ/القاهرة/مطبعة الحلبي/ط٢ مع حاشية البناني على شرح المحلي .

١٥٠-جمهرة أشعار العرب. لأبي زيد القرشي ت حوالي ٣١٠هـ
(انظر الطبعات ص١٠٥ هامش ١من هذا البحث)

١٥١-جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف. لأبي الفيض المنوفي [صوفي] القاهرة/ مطبعة المدني/١٩٦٧م

١٥٢-جمهرة اللغة. لابن دريد الأزدي ت٣٢١هـ/بيروت/دار العلم للملايين/١٩٨٧م/ ت: رمزي بعلبكي .

١٥٣-جهد القريحة في تجريد النصيحة. للسيوطي ت٩١١هـ/القاهرة/ مطبعة السعادة ١٩٤٦م/تعليق: علي سامي النشار، وهو تلخيص لكتاب ابن تيمية المسمى «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» والمشهور ب«الرد على المنطقيين» وملخص السيوطي هذا مطبوع ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/٨٢-٢٥٥

١٥٤-جواهر القرآن. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/ مكتبة الجندي .

١٥٥-جوهرة التوحيد. لإبراهيم اللقاني ت١٠٤١هـ/القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٣٥٨هـ
ومعه: تحفة المريد للبيجوري، وتعليقات الأجهوري .
١٥٦-الجيل الثالث. لمصطفى غالب[باطني]/ بيروت/ دار اليقظة العربية.
(ح)
١٥٧-حاشية البناني على شرح الجلال المحلي علىمتن جمع الجوامع للسبكي.
لعبد الرحمن بن جاد الله البناني ت١١٩٨هـ/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٣٣٦هـ
١٥٨-الحجة على تارك المحجة.لأبي نصر المقدسي ت٤٩٠هـ/المدينة/ الجامعةالإسلامية
تحقيق :محمد بن إبراهيم هارون/ رسالة دكتوراه في العقيدة/ ١٤٠٩هـ
١٥٩-الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. لأبي القاسم التيمي ت٥٣٥هـ
الرياض/دار الراية/ ١٤١١هـ/ ت: محمد أبو رحيم .
١٦٠- الحركات الباطنية في الإسلام. لمصطفى غالب[باطني] بيروت/دار الكتاب
العربي/ ومعه رسائل باطنية أخرى .
١٦١- الحقيقة والمجاز. لأحمد بن تيمة/ ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٤٠٠-٤٩٧
١٦٢-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني
ت٤٣٠هـ/بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٩هـ
١٦٣-الحموية الكبرى. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى ٥/٥-١٢١
١٦٤-الحيوان. لعمروبن بحر الجاحظ/القاهرة/مطبعة الحلبي/ط٢/ت: عبدالسلام هارون
١٦٥-حي بن يقظان. لابن الطفيل[فلسفي]/ القاهرة/ مؤسسة الخانجي/١٩٥٨م/
ت:أحمد أمين،ومعه:حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي،يقع بين ص٥٨-١٣١
(خ)
١٦٦-ختم الأولياء. لمحمد بن علي الترمذي[صوفي]/ بيروت/ المطبعة الكاثوليكية.
١٦٧-خزانة الأدب. لعبد القادر البغدادي ت١٠٩٣هـ/القاهرة/دار الكتاب العربي
/ ت: عبد السلام هارون .

١٦٧-خزانة الأدب. لعبد القادر البغدادي ت١٠٩٣هـ/القاهرة/دار الكتاب العربي / ت: عبد السلام هارون .

١٦٨-الخصائص. لعثمان بن جني ت٣٩٢هـ/ بيروت/ دار الكتاب العربي/ط٢ ١٣٧١هـ / ت: محمد علي النجار .

- الخطط المقريزية (انظر: المواعظ والاعتبار)

(د)

١٦٩-دائرة المعارف الإسلامية.لمجموعة من الباحثين/بيروت دار الفكر/نقلها إلى العربية أحمد الشنتناوي، وآخرون .

١٧٠-درء تعارض العقل والنقل. لأحمد بن تيمية ت٧٢٨هـ/ الرياض/ طبعة جامعة الإمام/١٤٠١هـ/ ت: د. محمد رشاد سالم

١٧١-دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي. لحسام الدين الآلوسي/بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/١٤٠٠هـ

١٧٢-الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي ت٩١١هـ/ بيروت/ دار الفكر/ ١٤٠٣هـ

١٧٣-الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى... لملا عبد الرحمن الجامي (انظر أساس التقديس)

١٧٤-درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص. لعبد الوهاب الشعراني[صوفي] القاهرة/ المطبعة الأزهرية/١٣٠٦هـ / بهامش كتاب: الإبريز للدباغ .

١٧٥-الدستور ودعوة المؤمنين للحضور. لشمس الدين أحمد بن يعقوب الطيبي [باطني] ضمن أربع رسائل إسماعيلية ص٦٧-١٠١

١٧٦-دعائم الإسلام. للقاضي النعمان بن حيون[باطني]القاهرة/دار المعارف/١٣٧٠هـ

١٧٧-دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.لأحمد بن الحسين البيهقي ت٤٥٨هـ/بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٨هـ/ت: عبد المعطي قلعجي

١٧٨-ديوان الأدب. لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي ت٣٥٠هـ
القاهرة/ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية/١٣٩٤هـ/ ت: أحمد مختار.
١٧٩-ديوان عبد الله بن رواحة ﷺ/القاهرة/ دار التراث/جمع وتحقيق: حسن باجودة
١٨٠-ديوان المؤيد في الدين. لهبة الله الشيرازي[باطني] القاهرة/دارالكتاب المصري/١٩٤٩م
(ذ)
١٨١-ذم التأويل. لأبي محمد عبد الله بن أحمد المشهور بابن قدامة ت٦٢٠هـ
القاهرة/ مكتبة المتنبي/ ضمن مجموعة، وتقع بين ٦٤-٨٩/ تعقيب: رشيد رضا
(ر)
١٨٢-رجال الفكر والدعوة في الإسلام. لأبي الحسن الندوي/الكويت/دار العلم/ط٥
/١٣٩٧هـ/ تقديم : د. مصطفى السباعي .
١٨٣-رجال الكشي. ط/كربلاء .
١٨٤-الرد على الجهمية. لابن منده ت٣٩٥هـ/ المدينة/ مكتبة الغرباء/ط٣/١٤١٤هـ
/ ت: د. علي بن ناصر فقيهي .
١٨٥-الرد على الجهمية. لعثمان بن سعيد الدارمي/ليدن/١٩٦٠م/ت: جوستاف
١٨٦-الرد على الجهمية والزنادقة. لأحمد بن حنبل/الرياض/دار اللواء/ط٢/١٤٠٢هـ
/تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة .
١٨٧-الرد على المنطقيين. لأحمد بن تيمية، ويعرف أيضاً بـ((نصيحة أهل الإيمان
في الرد على منطق اليونان)) ولخصه السيوطي في جهد القريحة، وهو من مصادرنا
لاهور/ إدارة ترجمان السنة/ ط٢/١٣٩٦هـ/ت: عبد الصمد شرف الدين.
١٨٨-الرد الكافي على مغالطات الدكتور عبد الواحد وافي. في كتابه (بين الشيعة
وأهل السنة) لإحسان إلهي ظهير/لاهور/إدارة ترجمان السنة/ط٢/١٤٠٦هـ
١٨٩-الرد الوافر. لمحمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي ت٨٤٢هـ/ بيروت
المكتب الإسلامي/ط١/١٣٩٣هـ

١٩٠-رسائل إخوان الصفاوخلان الوفا. لجماعة من فلاسفة الباطنية/ بيروت /دار الصادر/ تقديم : بطرس البستاني .
١٩١-الرسالة. لمحمد بن إدريس الشافعي ت٢٠٤هـ/بيروت/المكتبة العلمية/ت:أحمدشاكر
١٩٢-رسالة إثبات النبوات وتأويل رموزهم. لابن سينا[فلسفي]ضمن تسع رسائل لابن سينا .
١٩٣-رسالة أضحوية في أمر المعاد. لابن سينا[فلسفي]/القاهرة/دار الفكر العربي /١٣٦٨هـ/تحقيق : د.سليمان دنيا.
١٩٤-رسالة البلاغ والنهاية لحمزة بن علي الزوزني[باطني](ضمن الحركات الباطنية)
١٩٥-رسالة التوحيد. لمحمد عبده/القاهرة/ مطبعة المنار/ط٦/١٣٥١هـ/تعليق: رشيد رضا
١٩٦-رسالة سبب الأسباب. لحمزة بن علي الزوزني[باطني](ضمن الحركات الباطنية)
١٩٧-رسالة السفينة. لنجم الدين كبرى[صوفي]مخطوط نشر بعضه ضمن ملحقات ختم الأولياء ص٤٧٣-٤٧٦
١٩٨-الرسالة العرشية.لابن سينا[فلسفي] خيدرآباد/١٣٥٤هـ ضمن مجموعة .
١٩٩-رسالة في أحوال النفس. لابن سينا[فلسفي] (ضمن تسع رسائل لابن سينا.)
٢٠٠-رسالة في التقية. لآية الله الخميني[شيعي] طهران/مؤسسة إسماعيليات للنشر والتوزيع/١٣٨٥هـ /مع تذييلات لمجتبى الطهراني .
٢٠١-رسالة في علم الظاهر والباطن. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى : ١٣/٢٣٠-٢٦٩ والمجموعة المنيرية: ١/٢٢٩-٢٥٢
٢٠٢-الرسالة القشيرية. لأبي القاسم القشيري/ القاهرة/ دار الكتب الحديثة/ ت : د. عبد الحليم محمود
٢٠٣-رسالة كشف الحقائق. لحمزة بن علي الزوزني[باطني] (ضمن الحركات الباطنية)
٢٠٤-الرسالة اللدنية. لأبي حامد الغزالي [صوفي] القاهرة/ مكتبة الجندي .

٢٠٥-رسالة مباسم البشارات بالإمام الحاكم. لأحمد الكرماني[باطني] بيروت/ دار الكتاب العربي

٢٠٦-الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز. لأحمد بن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى : ٣٥١/٦-٣٧٣

٢٠٧-رسالة النجاة . لابن سينا [فلسفي](ضمن تسع رسائل لابن سينا)

٢٠٨-روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني. لمحمود الآلوسي ت١٢٧٠هـ بيروت/دار إحياء التراث العربي/ط٤/١٤٠٥هـ

٢٠٨-الروضة البهية فيما بين الأشعرية والماتريدية. لأبي عذبة الحسن بن عبد المحسن دائرة المعارف النظامية/ط١/ ١٣٢٢هـ

٢٠٩-الروضتين في أخبار الدولتين. لأبي شامة المقدسي/ القاهرة/١٢٨٧هـ

(س)

٢١٠-سرح العيون شرح لامية ابن زيدون. لابن نباتة ت٧٦٨هـ/ القاهرة/١٣٨٣هـ / تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم .

٢١١-سنان وصلاح الدين. لعارف تامر[باطني] بيروت/داربيروت للطباعة/١٩٥٦م

٢١٢-سنن الترمذي. لأبي عيسى الترمذي ت٢٧٩هـ/القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٣٩٨هـ /تحقيق : أحمد شاكر وغيره.

٢١٣-سنن أبي داود. لأبي داود السجستاني ت٢٧٥هـ/بيروت/دار الحديث للطباعة /١٣٨٨هـ/ ت: عزت الدعاس/ وبهامشه: معالم السنن للخطابي .

٢١٤-سنن ابن ماجه. لمحمد بن يزيد القزويني ت٢٧٥هـ/القاهرة/دارالفكر العربي/ تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

٢١٥-السنن الكبرى. للبيهقي/ دائرة المعارف العثمانية/ ١٣٥٢هـ

٢١٦-سنن النسائي[المجتبى]لأحمد بن شعيب ت٣٠٣هـ/ بيروت/دار الفكر/١٩٣٠م وبهامشه: حاشية السيوطي والسندي .

٢١٧-السنة. لابن أبي عاصم ت٢٨٧هـ/ بيروت/المكتب الإسلامي/ط٢/١٤٠٥هـ
وبهامشه: تخريج الألباني المسمى: ظلال الجنة في تخريج السنة.
٢١٨- السنة. لعبد الله بن أحمد ت٢٩٠هـ/الدمام/رمادي للنشر/ط٢/١٤١٤هـ
/ تحقيق : محمد سعيد القحطاني .
٢١٩-السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. لمحمد الغزالي/بيروت/دار الشروق/١٤٠٩هـ
٢٢٠-السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. لمحمد مصطفى السباعي/دمشق/
المكتب الإسلامي/ط٣/١٤٠٢هـ
٢٢١-سير أعلام النبلاء. لشمس الدين الذهبي/بيروت/مؤسسة الرسالة/
تحقيق:شعيب الأرناؤوط وغيره.

(ش)

٢٢٢-الشامل في أصول الدين. للجويني/ القاهرة/دار المعارف/١٩٧٠م/ت: النشار
٢٢٣-شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. لمحمد مخلوف/ بيروت/دارالكتاب
العربي عن الطبعة السلفية/١٣٤٩هـ
- شرح الأصفهانية.لابن تيمية/القاهرة/دار الكتب الحديثة/تقديم: حسنين مخلوف.
٢٢٤-شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. لأبي القاسم اللالكائي ت٤١٨هـ
الرياض/دار طيبة/ ت: د.أحمد سعد حمدان .
٢٢٥-شرح الأصول الخمسة. للقاضي عبد الجبار بن أحمد[معتزلي] /القاهرة
مكتبة وهبة/١٩٦٥م/ ت: د.عبد الكريم عثمان .
٢٢٦-شرح أم البراهين. لأحمد بن عيسى الأنصاري/كانو/طبعة أحمد أبو السعود.
٢٢٧-شرح تنقيح الفصول. لحمد بن إدريس القرافي/القاهرة/دار الفكر/١٣٩٣هـ
/تحقيق :طه عبد الرؤوف سعد.
٢٢٨-شرح جامع على الكافي الأصول والروضة.لمحمد صالح المازندراني[شيعي]
طهران/ المكتبة الإسلامية .

٢٢٩-شرح حديث النزول. لأحمد بن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى٥/٣٢١-٥٨٥

٢٣٠-شرح حكمة الإشراق. لشهاب الدين السهروردي[فلسفي]

طهران/ نشر المعهد الفرنسي بإيران/ ١٩٥٣م/ بعناية: هنري كوربين.

٢٣١-شرح السنة. للبغوي ت٥١٦هـ/بيروت/المكتب الإسلامي/ط٢/١٩٨٣م

ت: زهيرالشاويش وشعيب الأرناؤوط.

٢٣٢-شرح مختصر المنتهى. لزين الدين العضد ت٧٥٦هـ/ بيروت/دارالكتب العلمية

ط٢/١٤٠٣هـ/ومعه حواشي كل من التفتازاني، والهروي، والجرجاني.

٢٣٣-شرح عقائد الصدوق المعروف بتصحيح الاعتقاد. لمحمدبن النعمان المفيد

ت٤١٣هـ[شيعي] /بيروت/ دار الكتاب الإسلامي/١٩٨٣م

٢٣٤-شرح العقائد النسفية. لنجم الدين عمرالنسفي التفتازاني ت٧٩٢هـ[ماتريدي]

ديوباند/ الهند/ كتبخانة إمدادية.

٢٣٥-شرح العقيدة الطحاوية. لابن أبي العز الحنفي/ بيروت/المكتب الإسلامي/ط٥

/١٣٩٩هـ/ تخريج: الألباني .

٢٣٦-شرح فصوص الحكم. لبالي أفندي ت٩٦٠هـ (انظر: فصوص الحكم لابن عربي)

٢٣٧-شرح فصوص الحكم. لعبد الرزاق القاشاني ت٧٣٠هـ(رَ فصوص الحكم)

٢٣٨-شرح الفقه الأكبر. منسوب لأبي منصور الماتريدي ت٣٣٣هـ/حيدرآباد١٣٦٥هـ

(وفي صحة نسبته نظر: ١-ورد فيه نقد لأقوال الأشاعرة كما في ص١٩، ٢٠، ٣١، ٣٥

ومعلوم أن الأشعرية لم تكن حينئذ مشهورة كمذهب ٢-ورد في الكتاب ص٢٥عبارة:

قال الفقيه أبو الليث، وأبو الليث هذا من الماتريدية توفي سنة ٣٧٣هـ ٣- ذكر الكوثري

أنه بدار الكتب المصرية مخطوطة فيها تصريح بنسبة الكتاب إلى أبي الليث السمرقندي.)

٢٣٩-شرح القصيدة النونية. لمحمد خليل هراس (انظر القصيدة النونية)

٢٤٠-شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري. لعبد الله بن محمد الغنيمان

دمنهور/مكتبة لينة/١٤٠٩هـ

٢٤١-شرح الكوكب المنير. لمحمد بن أحمد الفتوحي المشهور بابن النجار ت٩٧٢هـ
مكة/مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى/١٤٠٢هـ/ت:محمد الزحيلي وغيره
٢٤٢-شرح مختصر الروضة. لسليمان بن عبد القوي الطوفي ت٧١٦هـ/القاهرة
/مطابع الشرق الأوسط/١٤٠٩هـ/ ت: إبراهيم آل إبراهيم .
٢٤٣-شرف أصحاب الحديث. للخطيب/دار إحياء السنة النبوية/ت:محمد سعيد أوغلي
٢٤٤-الشريعة.لأبي بكر الآجري ت٣٦٠هـ/القاهرة/ط أنصار السنة/ت: محمدحامد الفقي
٢٤٥-الشفاء بتعريف حقوق المصطفى.للقاضي عياض ت٥٤٤هـ/بيروت/دار الفكر
وبهامشه : مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء .لأحمد بن محمد الشمني ت٨٧٢هـ
٢٤٦-شفاء السائل لتهذيب المسائل. لابن خلدون/استنبول/نشرات كلية الإلهيات
/١٩٥٨م/ بعناية : محمد بن تاويت الطنجي .
٢٤٧-شفاء العليل. لابن القيم/القاهرة/دار التراث/ ت: حسن عبد الله الحساني .
٢٤٨-الشيعة بين الحقائق والأوهام. لمحسن الأمين[شيعي]/بيروت/مؤسسة الأعلمي
ط٣/ ١٣٩٧هـ
٢٤٩-الشيعة في التاريخ. لمحمد حسين العاملي[شيعي] بيروت/دارالآثار/ط٢/١٣٩٩هـ
٢٥٠-الشيعة في الميزان.لمحمد جواد مغنية[شيعي]بيروت/دار التعارف للمطبوعات

(ص)

٢٥١-الصارم المسلول على شاتم الرسول. لأحمد بن تيمية ت٧٢٨هـ/ طنطا/
مكتبة التاج/ ١٣٧٩هـ/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد .
٢٥٢-الصافي في تفسير القرآن. لمحمد بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني[شيعي]
طهران/ المكتبة الإسلامية .
٢٥٣-الصحاح. لإسماعيل بن حماد الجوهري ت٣٩٦هـ/ بيروت/دار العلم للملايين
/١٣٩٩هـ/ ت: أحمد عطار.

٢٥٤-صحة مذهب أهل المدينة. لابن تيمية/ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩٤-٣٩٦

٢٥٥-صحيح مسلم. لأبي الحسين مسلم بن الحجاج ت٢٦١هـ/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي/ ط٢/١٩٧٢م/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي .

٢٥٦-الصفدية.لأحمد بن تيمة/الرياض/شركة مطابع حنيفة/١٣٩٦هـ/ت:محمد رشاد سالم

٢٥٧-الصلة بين التصوف والتشيع. لمصطفى كامل الشيبي[شيعي]القاهرة/دار المعارف ط٢/ ١٩٦٩م

٢٥٨-الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. لابن القيم ت٧٥١هـ/ الرياض/ دار العاصمة/ ١٤٠٨هـ/ ت: د. علي الدخيل الله.

٢٥٩-الصوفية والفقراء. لأحمد بن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى ١١/٥-٢٤

٢٦٠-صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. للسيوطي ت٩١١هـ/القاهرة مطبعة السعادة/ ١٩٤٦م/ تعليق : علي سامي النشار.

(ض)

٢٦١-ضحى الإسلام. لأحمد أمين/ بيروت/دار الكتاب العربي/ط١٠

٢٦٢-الضعفاء الكبير.لمحمد بن عمر العقيلي ت٣٢٢هـ/ بيروت/دار الكتب العلمية ط١/ت: عبد المعطي قلعجي .

٢٦٣-ضعيف الجامع الصغيروزيادته.للألباني/بيروت/المكتب الإسلامي/ط٢/١٣٩٩هـ

(ط)

٢٦٤-طائفة النصيرية. لسليمان الحلبي/ القاهرة/ المطبعة السلفية .

٢٦٥-طبقات الحنابلة. لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى/بيروت/دار المعرفة .

٢٦٦-طبقات الشافعية الكبرى. لابن السبكي/القاهرة/دار إحياء الكتب العربية /ت: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي.

٢٦٧-طبقات الصوفية.لأبي عبد الرحمن السلمي/القاهرة/مطابع الشعب/١٣٨٠هـ

(ظ)

٢٦٨-ظلال الجنة في تخريج السنة. للألباني (انظر السنة لابن أبي عاصم)

(ع)

٢٦٩-عبد الله بن سبأ. لمرتضى العسكري[شيعي] /القاهرة/ ط٢/١٣٨١هـ

٢٧٠-العبر في خبرمن غبر. للذهبي ت٧٤٨هـ/ بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٥هـ /تحقيق : محمد السعيد زغلول .

٢٧١-العدة في أصول الفقه. لأبي يعلى محمد بن الحسن الفراء ت٤٥٨هـ الرياض/ ط٢/١٤١٠هـ

٢٧٢-عقائد الإمامية.لمحمد رضا المظفر[شيعي]النجف/مطبعة نورالأمل/ط٢/١٣٨١هـ

٢٧٣-العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها. لصابر طعيمة/ بيروت/المكتبة الثقافية/ط٢ /١٤١١هـ

٢٧٤-عقيدة السلف وأصحاب الحديث.لأبي عثمان الصابوني ت٤٤٩هـ (ضمن المجموعة المنيرية ١/١٠٥-١٣٥)

٢٧٥-عقيدة العزبن عبد السلام ت٦٦٠هـ(ضمن طبقات ابن السبكي٨/٢١٩-٢٢٩)

٢٧٦-العقيدة الواسطية. لأحمد بن تيمة (ضمن مجموع الفتاوى ٣/١٢٩-١٥٩)

٢٧٧-العقيدة والشريعة في الإسلام. لجولد تسيهر/القاهرة/دارالكتب الحديثة/١٩٤٦م ترجمة : محمد يوسف وغيره .

٢٧٨-العلم الشامخ في إيثارالحق على الآباء والمشايخ.لصالح بن مهدي المقبلي ت١١٠٨هـ /بيروت/دار الحديث/ط٢/١٤٠٥هـ

٢٧٩-علم القلوب. لأبي طالب المكي[صوفي] القاهرة/ مكتبةالقاهرة/١٩٦٤م/ تحقيق : عبد القادر عطا .

٢٨٠-علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح. لابن الصلاح ت٦٤٣هـ دمشق/ دار الفكر/١٤٠٦هـ/ ت: نور الدين عتر.

٢٨١-العمدة. لابن رشيق القيرواني ت٤٦٣هـ/القاهرة/مطبعة حجازي/
ت:محمد محي الدين عبد الحميد.
٢٨٢-عوارف المعارف. لعمر بن محمد السهروردي ت٦٣٢هـ [صوفي]
بيروت/دار الكتاب العربي/ ط٢/١٤٠٣هـ
٢٨٣-عيون الأخبار. لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/القاهرة/دار الكتب/ ١٣٤٣هـ
٢٨٤-عيون الأنباء عن طبقات الأطباء.لابن أبي أصيبعة/القاهرة/م الوهبية/١١٩٩هـ

(غ)

٢٨٥-غاية المرام في علم الكلام. لسيف الدين الآمدي ت٦٣١هـ/ القاهرة/
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ ١٩٧١م/ت: حسن محمود عبد اللطيف.
٢٨٦-الغنية لطالبي طريق الحق. لعبد القادر الجيلاني ت٥٦١هـ/ القاهرة/مطبعة الحلبي
ط٣/١٩٥٦م
٢٨٧-الغيبة. لأبي جعفر الطوسي[شيعي]النجف/مطبعة النعمان/ط٢/١٣٨٥هـ
٢٨٨-الغيث المسجم في شرح لامية العجم. لصلاح الدين الصفدي ت٧٦٤هـ/
بيروت/دار الكتب العلمية/١٣٩٥هـ (طبع الكتاب بهذا الاسم، والذي في كشف
الظنون: الغيث المنسجم.)
٢٨٩-غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية. للنفزي الرندي/ القاهرة/
دار الكتب الحديثة/ ١٩٧٠هـ

(ف)

٢٩٠-الفتاوى البزازية. للكردي البزازي/بيروت/دار إحياء التراث/ط٣/
على هامش الفتاوى الهندية .
٢٩١-فتاوى ومسائل ابن الصلاح. لأبي عمرو بن الصلاح ت٦٤٣هـ/بيروت/
دار المعرفة/ ١٤٠٦هـ/ ت: عبد المعطي قلعجي .

٢٩٢-فتح القديرالجامع بين فني الروايةوالدرايةمن علم التفسير.للشوكاني ت١٢٥٠هـ
القاهرة/ مطبعة الحلبي/ط٢/١٣٨٣هـ
٢٩٣-الفتوحات المكية. لمحي الدين بن عربي ت٦٣٨هـ/ القاهرة/ الهيئة المصرية العامة
للكتاب/١٩٧٢م/ ت:د. عثمان يحيى، تصديرومراجعة: د.إبراهيم مدكور.
٢٩٤-فتوح البلدان.لأحمدبن جابرالبلاذري/القاهرة/م النهضة المصرية/ت:صلاح المنجد.
٢٩٥-الفرقان بين الحق والباطل. لابن تيمية(ضمن مجموع الفتاوى١٣/٥-٢٣٠)
٢٩٦-الفرق بين الفرق. لعبد القاهر البغدادي ت٤٢٩هـ/ بيروت/دارالمعرفة/ت:محمد محي الدين
٢٩٧-فرق الشيعة. لحسن بن موسى النوبختي ت٣١٠هـ[شيعي] استنبول/
/مطبعة الدولة/١٩٣١م/ ت: ريتر
٢٩٨-فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها. لغالب العواجي
دمنهور/ مكتبة لينة/١٤١٤هـ
٢٩٩-فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب.لحسين النوري الطبرسي
ت١٣٢٠هـ[شيعي] بغداد/مخطوط مصورعن نسخة المجمع العلمي العراقي.
٣٠٠-الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد بن حزم ت٤٥٦هـ/ الرياض/
شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع/١٤٠٢هـ/ت:عبد الرحمن عميرة،وغيره
٣٠١-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. لابن رشد الحفيد/بيروت
/مكتبة التربية/١٩٨٧م/ ص١-٤٢،ويليه الكشف عن مناهج الأدلة له.
٣٠٢-فصوص الحكم.لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي ت٣٣٩هـ[فلسفي]/بغداد/
مطبعة المعارف/١٣٩٦هـ/ت:محمد حسن آل ياسين،وفي كشف الظنون:
"الفصوص من الحكمة."
٣٠٣-فصوص الحكم. لابن عربي ت٦٣٨هـ/القاهرة/مطبعة الحلبي/ط٢/١٩٦٦م
ومعه شرح القاشاني، وبهامشه : حاشية بالي أفندي على الفصوص.
٣٠٤-فضائح الباطنية. لأبي حامد الغزالي/ الكويت/مؤسسة دار الكتب الثقافية.

٣٠٥-فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. لعبد الجبار بن أحمد ت٤١٥هـ [معتزلي]
تونس/ الدار التونسية/١٣٩٣هـ
٣٠٦-الفقه الأبسط. لأبي حنيفة النعمان ت١٥٠هـ/القاهرة/ مطبعة الأنوار/١٣٦٨هـ
تعليق: الكوثري، ومعه رسائل أخرى.

٣٠٧-الفلاس منهجه وأقواله في الرجال.دراسة وجمع وتحقيق: محمد فاضل معلوم
المطبعة المحمودية/١٤١٣هـ
٣٠٨-الفلسفات الهندية. لعلي زيعور/بيروت/دار الأندلس/١٩٨٠م
٣٠٩-فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث. للطفي عبد البديع/جدة
/دار البلاد/١٤٠٦هـ
٣١٠-الفهرست. لمحمد بن إسحاق النديم/طهران/١٣٩١هـ/ ت: رضا تجدد.
٣١١-الفوائد البهية في تراجم الحنفية. لعبد الحي اللكنوي/القاهرة/مطبعة السعادة/
ط١/١٣٢٤هـ
٣١٢-الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. لمحمد بن علي الشوكاني ت١٢٥٠هـ
بيروت/المكتب الإسلامي/ط٣/١٤٠٢هـ /ت: عبد الرحمن المعلمي .
٣١٣-الفوز الأصغر.لأبي علي أحمد بن مسكويه ت٤٢١هـ [فلسفي] بيروت/
دار مكتبة الحياة .
٣١٤-في التصوف الإسلامي وتاريخه. لرينولد نيكلسن/القاهرة/مطبعة لجنة التأليف
والترجمة/١٩٥٦م/ ترجمة: أبي العلا عفيفي .
٣١٥-فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة. لأبي حامد الغزالي/القاهرة/دار إحياء الكتب
العربية/١٩٦١م/ ت: د. سليمان دنيا .
٣١٦-في علم الكلام،دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين.لأحمد
محمود صبحي/الإسكندرية/مؤسسة الثقافة الجامعية/١٩٧٨م .

٣١٧-في قافلة الإخوان المسلمون. لعباس السيسي/ الإسكندرية/دارالطباعة والنشر والصوتيات/ط٢/١٤٠٧هـ

(ق)

٣١٨-القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت٨١٧هـ بيروت/مؤسسة الرسالة/ط١/١٤٠٦هـ

٣١٩-قانون التأويل.لأبي بكر بن العربي ت٥٤٣هـ/جدة/دار القبلة/ط١/١٤٠٦هـ /تحقيق: محمد السليماني .

٣٢٠-قانون التأويل. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/مكتبة الجندي/ ت:محمد مصطفى أبو العلا/ مع معارج القدس للغزالي .

-القرامطة. لابن الجوزي/بيروت/المكتب الإسلامي/ت: محمد الصباغ .

٣٢١-القرامطة.لمحمود شاكر/بيروت/المكتب الإسلامي/ط٢/١٤٠٩هـ

٣٢٢-القرامطة:أصلهم ،نشأتهم، تاريخهم، حروبهم. لعارف تامر[باطني] /بيروت/ دار مكتبة الحياة .

٣٢٣-القسطاس المستقيم. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/ مكتبة الجندي .

٣٢٤-قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن. لنديم الجسر/بيروت/المكتب الإسلامي /ط٣/ ١٣٨٩هـ

٣٢٥-قصة الحضارة. لول ديورانت/بيروت/دار الجيل/ترجمة:زكي نجيب محمود .

٣٢٦-القصيدة النونية. لابن القيم/بيروت/دار الكتب العلمية/١٤٠٦هـ/ شرح : محمد خليل هراس .

٣٢٧-القضاء والقدر في الإسلام. لفاروق أحمد الدسوقي/بيروت/المكتب الإسلامي /ط٢/١٤٠٦هـ

٣٢٨-قضية التأويل في الفكر الإسلامي. لعبد الرحمن المراكبي/القاهرة/دار الطباعة المحمدية/ ط١/١٤٠٧هـ

٣٢٩-القطع والائتلاف. لأبي جعفر النحاس/ بغداد/وزارة الأوقاف/١٣٩٨هـ
/ تحقيق : أحمد خطاب العمر .

٣٣٠-القواعد العشر. لأبي حامد الغزالي/ بيروت/مؤسسة الكتاب الثقافية/١٤٠٨هـ

٣٣١-قواعد العقائد. لأبي حامد الغزالي/بيروت/عالم الكتب/ط٢/١٤٠٥هـ
/ تحقيق : موسى محمد علي .

٣٣٢-القواعد الفقهية. لناصرمكارم الشيرازي[شيعي] قم/مطبعة الحكمة/ ١٣٩٢هـ

٣٣٣-قوت القلوب في معاملة المحبوب. لأبي طالب المكي ت٣٨٦هـ [صوفي]
/ بيروت/ دار الصادر .

(ك)

-الكافي (انظر: الأصول من الكافي)

٣٣٤-الكامل. لمحمد بن يزيد المبرد ت٢٨٥هـ/بيروت/مؤسسة الرسالة/١٤٠٦هـ
/ ت: محمد أحمد الدالي .

٣٣٥-الكامل في التاريخ. لعز الدين بن الأثير ت٦٣٠هـ/بيروت/دار الكتب العلمية
/١٤٠٧هـ/ ت: عبد الله القاضي .

٣٣٦-الكامل في ضعفاء الرجال. لأبي أحمد بن عدي ت٣٦٥هـ/بيروت/دار الفكر
/ط٣/١٤٠٩هـ/ ت: سهيل زكار.

٣٣٧-الكتاب المقدس.(العهد القديم والعهد الجديد) القاهرة/ دار الكتاب المقدس .

٣٣٨-الكشاف. لمحمود بن عمر الزمخشري ت٥٣٨هـ/الرياض/مكتبة المعارف .

٣٣٩-كشف الأسرار. للخميني/عمان/دار عمار/١٩٨٧م/ترجمة: د. محمد البنداري.

٣٤٠-كشف أسرار الباطنية. محمد بن ملك الحمادي/ دار الأنوار/١٩٣٩م

٣٤١-كشف الافتراءات. لمحمد بن علي الصابوني /

٣٤٢-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة ت١٠٦٧هـ
بيروت/ دارالفكر/ وبآخره إيضاح المكنون، وهدية العارفين، لإسماعيل باشا.

٣٤٣-كشف المحجوب/ لعلي بن عثمان الهجويري ت٤٦٥هـ/القاهرة/دار التراث العربي/١٩٧٤م/ترجمة: محمود ماضي أبو العزائم/وقد أرجع إلى غيرها مع بيانه.
٣٤٤-كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.لنصير الدين الطوسي/ تأليف: الحسن ابن المطهر الحلي[شيعي] بيروت/مؤسسة الأعلمي/ت: إبراهيم الزنجاني .
٣٤٥-كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها. لربيع بن هادي المدخلي/ المدينة/ مكتبة ابن القيم/١٤١٠هـ
٣٤٦-الكفاية في علم الرواية. للخطيب البغدادي ت٤٦٣هـ/ المدينة/المكتبة العلمية.
٣٤٧-الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأبي البقاء ت١٠٩٤هـ بيروت/ مؤسسة الرسالة/١٩٩٢م/ت: د.عدنان درويش وغيره.
٣٤٨-كنز الولد.لحاتم إبراهيم الحامدي[باطني] بيروت/دارالصادر/ت:مصطفى غالب.
٣٤٩-كيف نتعامل مع السنة النبوية. ليوسف القرضاوي/فرجينيا-الولايات المتحدة- /طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي/١٩٩٠م .

(ل)

٣٥٠-اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة/للسيوطي/بيروت/دارالمعرفة/١٤٠٣هـ
٣٥١-لسان العرب.لابن منظور الإفريقي ت٧١١هـ/بيروت/دار الصادر/١٩٩٠م
٣٥٢-لسان الميزان. لابن حجر ت٨٥٢هـ/بيروت/دار الكتاب الإسلامي، عن طبعة الهند/دار المعارف/١٣٣٠هـ
٣٥٣-لطائف المنن. لابن عطاء الله السكندري/القاهرة/مطبعة حسان/ت:د.عبد الحليم
٣٥٤-لفت الانتباه إلى تحقيق أحاديث الرفع والضم في الصلاه.لمحمد العتبي [إباضي] سلطنة عمان/مكتبة الاستقامة/١٤٠٣هـ
٣٥٥-لفت اللحظ إلى مافي الاختلاف في اللفظ. للكوثري(انظر الاختلاف في اللفظ)
٣٥٦-اللمع. لأبي نصر السراج الطوسي[صوفي] القاهرة/دار الكتب الحديثة، وبغداد /مكتبة المثنى/١٩٦٠هـ/ت:د.عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور.

٣٥٧-لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة.للجويني ت٤٧٨هـ[أشعري] /القاهرة/الدار المصرية للتأليف والنشر/١٩٦٥م/ت: فوقية حسين محمود.

(م)

٣٥٨-الماتريدية دراسة وتقويماً.لأحمد عوض الله الحربي/الرياض/دارالعاصمة/١٤١٣هـ

٣٥٩-الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات. لشمس الأفغاني/الجامعة الإسلامية/ رسالة ماجستير.

٣٦٠-مباحث في علم الكلام والفلسفة. لعلي الشابي/تونس/دار بوسلامة/١٩٧٧م

٣٦١-مبادئ الفلسفة. أ.س. رابوبرت/بيروت/ دار الكتاب العربي/١٩٧٩م /ترجمة:أحمد أمين.

٣٦٢-متشابه القرآن. للقاضي عبد الجبار ت٤١٥هـ[معتزلي] بيروت/دار التراث/ تحقيق : عدنان زرزور .

٣٦٣-المثنوني والبتار في نحر المعثار الطاعن فيما صح من السنن والآثار. للغماري /القاهرة/ المطبعة الإسلامية/١٣٥٢هـ

٣٦٤-المجازات النبوية.(١) للشريف الرضي ت٤٠٦هـ القاهرة/م الحلبي/١٩٧١م /ت: عبدالرؤوف سعد.

٣٦٥-المجازفي اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع.لعبد العظيم المطعني/القاهرة/مكتبة وهبة

٣٦٦-مجاز القرآن.لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت٢١٠هـ/ القاهرة/ مكتبة الخانجي ط١/١٩٥٤م/ ت: محمد فؤاد سزكين .

٣٦٧-مجاز القرآن. للعز بن عبد السلام ت٦٦٠هـ/طرابلس الغرب/ منشورات كلية الدعوة الإسلامية/ ١٩٩٢م/ ت: د.محمد بن الحاج .

٣٦٨-المجروحين. لابن حبان ت٣٥٤هـ/حلب/دار الوعي/ ت: محمود إبراهيم زايد.

(١)[هكذا كتب على طرته، وسماه المؤلف في آخره ص٢٨٩ : مجازات الآثار النبوية]

٣٦٩-مجمع البيان في تفسير القرآن. للفضل بن الحسن الطبرسي/بيروت/دار إحياء التراث العربي/ ١٣٧٩هـ

٣٧٠-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. لنور الدين الهيثمي ت٨٠٧هـ/بيروت/دار الكتاب العربي/ط٣/١٤٠٢هـ

٣٧١-مجمل اللغة. لأحمد بن فارس/بيروت/مؤسسة الرسالة/١٤٠٤هـ/ت:زهيرسلطان

٣٧٢-مجموعة الرسائل المنيرية. لجماعة من العلماء/بيروت/دار إحياء التراث العربي عن طبعة القاهرة/ إدار الطباعة المنيرية/١٣٤٣هـ

٣٧٣-مجموعة الرسائل والمسائل.لأحمد بن تيمية ت٧٢٨هـ/بيروت/دار الكتب العلمية /١٤٠٣هـ/ تعليق وتصحيح : جماعة من العلماء .

٣٧٤-مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. طبعة الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين/ جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمدبن قاسم،وابنه محمد .

٣٧٥-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للفخر الرازي/بيروت/دار الكتاب العربي/ ١٤٠٤هـ/وبهامشه معالم أصول الدين للرازي .

٣٧٦-المحصول في علم الأصول.للفخر الرازي/الرياض/جامعة الإمام/١٣٩٩هـ / تحقيق : طه جابر العلواني .

٣٧٧-مختصر تاريخ دمشق. لابن منظور الإفريقي ت٧١١هـ/ دمشق/دار الفكر /ط١/١٤٠٤هـ/ ت: جماعة من المحقّقين والمحقّقات.

٣٧٨-مختصر التحفة الاثني عشرية. لمحمود شكري الآلوسي/القاهرة/المطبعة السلفية ١٣٧٣هـ/ ت: محب الدين الخطيب .

٣٧٩-مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. لابن الموصلي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/١٤٠٥هـ

- المدنية في الحقيقة والمجاز. لابن تيمية. (انظر الرسالة المدنية)

٣٨٠-مذكرات أغاخان. /بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٥٩م

٣٨٠-مذكرات أغاخان. /بيروت/ دار العلم للملايين/ ١٩٥٩م
٣٨١-مذهب الدروز والتوحيد. لعبد الله النجار[باطني]القاهرة/دارالمعارف/١٩٦٥م
٣٨٢-مرآة العقول. لمحمد باقر المجلسي [شيعي] طهران/ ١٣٢٥هـ
٣٨٣-مراقي مراقي السعود. للمرابط/القاهرة/مكتبة ابن تيمية/١٤١٣هـ/ت:محمد المختار.
٣٨٤-مروج الذهب.لعلي بن الحسين المسعودي ت٤٣٦هـ/ القاهرة/مطبعة السعادة /ط٤/١٣٨٤هـ
٣٨٥-المزهر. للسيوطي ت٩١١هـ/ القاهرة/ مطبعة الحلبي/١٣٦١هـ
٣٨٦-مسائل الإمام أحمد. لأبي داود السجستاني/بيروت/دار المعرفة/١٣٥٣هـ
٣٨٧-المسايرة. للكمال بن الهمام/القاهرة/مطبعة السعادة/ط٢/١٣٤٧هـ
٣٨٨-مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة. لناصر القفاري/الرياض/دارطيبة/ط٤/ ١٤١٦هـ
٣٨٩-المستدرك على الصحيحين. للحاكم النيسابوري ت٤٠٥هـ/بيروت/دارالمعرفة.
٣٩٠-المستصفى من علم الأصول.لأبي حامد الغزالي/القاهرة/مكتبة الجندي/١٣٩١هـ
تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، ورجعت إلى طبعة بولاق في موضع عينته.
٣٩١-المسند. لأحمد بن حنبل ت٢٤١هـ/بيروت/المكتب الإسلامي/ط٤/١٤٠٣هـ
٣٩٢-المسند. لأبي يعلى الموصلي /جدة/دار القبلة/١٤٠٨هـ/ت: إرشاد الحق .
٣٩٣-المصنف. لعبد الرزاق بن همام ت٢١١هـ/بيروت/ المكتب الإسلامي/ط٢ /تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي، ومعه كتاب"الجامع"لمعمربرواية عبدالرزاق.
٣٩٤-المطالب العالية. للرازي/بيروت/دارالكتاب العربي/١٤٠٧هـ/ت:أحمدحجازي
٣٩٥-مطالع الشموس في معرفة النفوس. لشهاب الدين أبي فراس ت٩٣٧هـ[باطني] سلمية-سورية/١٩٥٢م/ضمن أربع رسائل إسماعيلية(ص١-٥٧)ت:عارف تامر.
٣٩٦-المعارف.لابن قتيبة ت٢٧٦هـ/ القاهرة/مكتبة المعارف/ط٤/ت:ثروت عكاشة.
٣٩٧-معالم أصول الدين.للرازي/القاهرة/مكتبةالكليات الأزهرية/ت:طه عبد الرؤوف

٣٩٨-معالم التنزيل(تفسير البغوي). للبغوي ت٥١٦هـ/بيروت/ دار المعرفة/١٤٠٣هـ /تحقيق: خالد العك ومروان سوار.

٣٩٩-معالم الطريق إلى الله.لمحمود أبي الفيض المنوفي[صوفي]القاهرة/دار نهضة مصر.

٤٠٠-معاني الأخبار. لأبي جعفر محمد بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق[شيعي] قم/منشورات جماعة الحوزة العلمية/١٣٦١هـ/ تصحيح: علي أكبر الغفاري.

٤٠١-معاني القرآن. للفراء/القاهرة/الحلبي/١٩٥٥م/ ت: النجار.

٤٠٢-معجم البلدان.لياقوت الحموي/بيروت/دارالكتب العلمية/١٤١٠هـ/ت:فريدالجندي.

٤٠٣-معْجم عبد النورالمفصل(عربي-فرنسي) بيروت/دارالعلم للملايين/١٩٨٣م .

٤٠٤-المعجم الفلسفي. لجميل صليبا/بيروت/دارالكتاب اللبناني/١٩٨٢م.

٤٠٥-معجم مصطلحات الصوفية. لعبد المنعم الحفني/بيروت/دارالمسيرة/١٩٨٠م.

٤٠٦-معجم مقاييس اللغة.لأحمد بن فارس ت٣٩٥هـ/القاهرة/مطبعة الحلبي/١٩٦٩م / ت: عبد السلام هارون .

٤٠٧-المعجم الوسيط. القاهرة/مجمع اللغة العربية/الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث/إخراج : أحمد حسن الزيات وغيره.

٤٠٨-معرفة المحكم والمتشابه وأثرهما في تفسير القرآن. لحامد عبد الله العلي/ الجامعة الإسلامية/رسالة ماجستير ١٤٠٩هـ (غير منشور)

٤٠٩-معيار العلم.لأبي حامد الغزالي/القاهرة/دارالمعارف/ت:دسليمان دنيا.[١]

٤١٠-مفاتيح الغيب (التفسيرالكبير) للرازي/بيروت/دارإحياء التراث العربي/ط٣

٤١١-مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. لابن القيم/ القاهرة/ مكتبة الأزهر/ط٢/١٣٥٨هـ / تعليق: محمود حسن ربيع.

(١) ذكر المحقق أنه كان جزء من تهافت الفلاسفة، ثم فصل عنه بفعل الطابعين(انظر التهافت ص٣٢٤)

٤١٢-مفتاح السعادة ومصباح السيادة. لطاش كبرى زاده/بيروت/دارالكتب العلمية / ١٤٠٥هـ
٤١٣-المفردات في غريب القرآن. للحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ/ بيروت/دارالمعرفة/ت: محمد سيد كيلاني .
٤١٤-المقابسات.لأبي حيان التوحيدي/ القاهرة/المكتبة الرحمانية/١٩٢٩م/ت:حسن السندوبي.
٤١٥-مقالات الإسلاميين. لأبي الحسن الأشعري ت٣٢٤هـ/ بيروت/دار إحياء التراث العربي/ ط٣/ت: هلموت ريتر.
٤١٦-المقالات والفرق. لسعد بن عبد الله القمي[شيعي] طهران/مكتبة حيدري/ ١٩٦٣م/ ت: محمد جواد مشكور.
٤١٧-مقدمة التائية الكبرى.لداود القيصري/ضمن ملحقات ختم الأولياء(ص٤٩٠-٥٠٠)
٤١٨-مقدمة التفسير.لابن تيمية/ ضمن مجموع الفتاوى (١٣/٣٢٩-٣٧٦) .
٤١٩-مقدمة ابن خلدون. تونس/الدار التونسية/١٩٨٤م/ تعليق: د.جمعة شيخة .
٤٢٠-مكاشفة القلوب المقرب من علام الغيوب. لأبي حامد الغزالي/ القاهرة/دار الشعب/ ت: عبد الله أبو زينة .
٤٢١-الملل والنحل. للشهرستاني ت٥٤٨هـ/بيروت/دارالمعرفة/ت:محمدسيد الكيلاني.
٤٢٢-منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الاثناعشر.لعلي البحراني/بمباي/ مطبعة كلزار حسني/١٣٢٠هـ
٤٢٣-مناظرات فخرالدين الرازي في بلاد ما وراء النهر. للرازي/بيروت/دار الشرق/ المطبعة الكاثوليكية/١٩٦٧م/ ت: فتح الله خليف .
٤٢٤-مناقب الإمام الشافعي. للبيهقي/ القاهرة/دار التراث/ط١/١٣٩١هـ
٤٢٥-مناقب الإمام مالك بن أنس. للقاضي عيسى بن مسعود الزواوي ت٧٤٣هـ المدينة/مكتبة طيبة/١٤١١هـ / ت: الطاهر محمد الدرديري .

٤٢٦-المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. لابن الجوزي/بيروت/دارالكتب العلمية/ط١
/ت: محمد ومصطفى عبد القادر عطا .
٤٢٧-المنتقى من منهاج الاعتدال.للذهبي ت٧٤٨هـ/الرياض/إدارات البحوث/
١٤٠٩هـ/ ت: محب الدين الخطيب .
٤٢٨-المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع.لأبي محمدالقاسم السجلماسي(ت ق٨هـ)
الرباط/مكتبة المعارف/١٩٨٠م/ ت: علال الغازي .
٤٢٩-منطق الشرقيين. لابن سينا/مطبعة المؤيد/١٩١٠م/مع القصيدة المزدوجة
في فن المنطق له.
٤٣٠-منع جواز المجاز في المنزل للتعبُّد والإعجاز.للشنقيطي/القاهرة/مكتبة السنة/
١٤١٤هـ/ ت: أبي حفص سامي بن العربي .
٤٣١-منهاج السنة النبوية. لابن تيمية/الرياض/طبعة جامعة الإمام/١٤٠٦هـ
/ ت: د.محمد رشاد سالم .
٤٣٢-كتاب المواعظ والاعتباربذكرالخطط والآثار.لأحمد بن علي المقريزي ت٨٤٥هـ
القاهرة/ مكتبة الثقافة الدينية .
٤٣٣-موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.لابن تيمية/مكتبة الرياض/بهامش المنهاج.
٤٣٤-المواقف في علم الكلام.لعضد الدين الإيجي/بيروت/عالم الكتب/ عن طبعة
الآستانة/١٣١١هـ
٤٣٥-الموجز في الأديان والفرق المعاصرة. لناصرالقفاري وناصر العقل/الرياض/دار
الصميعي/١٤١٣هـ
٤٣٦-موسى بن ميمون حياته ومصنفاته.لإسرائيل فنسون/القاهرة/ لجنة التأليف
والترجمة والنشر/ ١٩٣٦م .

٤٣٧-الموسوعة العربية الميسرة. لجماعة من الباحثين/دارإحياء التراث العربي/ إشراف: محمد شفيق غربال .

٤٣٨-الموسوعة النقدية للفلسفةاليهودية.لعبد المنعم الحفني/بيروت/دارالمسيرة/١٤٠٠هـ

٤٣٩-كتاب الموضوعات. لابن الجوزي ت٥٩٧هـ/القاهرة/مكتبة ابن تيمية/ط٢ /١٤٠٧هـ/ ت: عبد الرحمن محمد عثمان .

٤٤٠-الموطأ.لمالك بن أنس ت١٧٩هـ/بيروت/دارالكتاب العربي/١٤٠٦هـ/ت:محمدفؤاد.

٤٤١-موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة. لسليمان بن صالح الغصن/الرياض/دار العاصمة/ط١/١٤١٦هـ

٤٤٢-موقف المعتزلة من السنة النبوية.لأبي لبابة حسين/الرياض/داراللواء/١٣٩٩هـ

٤٤٣-مؤلفات الغزالي.لعبد الرحمن بدوي/الكويت/وكالة المطبوعات/ط٢/١٩٧٧م.

٤٤٤-مناهج البحث عند مفكري الإسلام.لعلي سامي النشار/بيروت/دارالنهضة العربية/ ١٩٨٤م.

٤٤٥-منهج أهل السنة في تفسيرالقرآن الكريم(دراسةموضوعية لجهود ابن القيم في التفسير) لصبري المتولي/ القاهرة/ دار الثقافة للنشر/١٤٠٦هـ

٤٤٦-ميزان الاعتدال في نقد الرجال.للذهبي ت٧٤٨هـ/بيروت/دارالمعرفة/١٣٨٢هـ /ت: علي البجاوي .

(ن)

٤٤٧-النبراس.لعبد العزيز الفريهاري/بشاور-باكستان/كتبخانة إكرامية .

٤٤٨-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.لعلي سامي النشار/القاهرة/دارالمعارف/ط٧ /١٩٧٧م.

٤٤٩-النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم. للمقريزي/القاهرة/١٩٣٧م.

٤٥٠-نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب.لأمجد الطرابلسي/القاهرة/١٩٧٩م

٤٥١-نظم الفرائد وجمع الفوائد.لشيخ زاده/القاهرة/المطبعة الأدبية/١٣١٧هـ

٤٥٢-نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.لأحمد بن محمد المقري/بيروت/
دار الصادر/١٤٠٨هـ/ ت: د. إحسان عباس .
٤٥٣-نقض تأسيس الجهمية.لابن تيمية/مكة المكرمة/مطبعة الحكومة/١٣٩١هـ
/تصحيح : محمد بن عبد الرحمن قاسم .
٤٥٤-نقض المنطق.لابن تيمية/القاهرة/مطبعة السنة المحمدية/١٣٧٠هـ/ ت: محمد عبد
الرزاق حمزة وسليمان الصنيع/ تصحيح: محمد حامد الفقي.
٤٥٥-نهاية الأقدام.للشهرستاني/بغداد/مكتبة المثنى/ت: فردجيوم.
٤٥٦-نهاية السول شرح منهاج الأصول.للإسنوي/بيروت/عالم الكتب .
٤٥٧-نهاية العقول في دراية الأصول.للرازي/صورة عن مخطوطة دارالكتب المصرية
رقم ٧٤٨(توحيد)
٤٥٨-النهاية في غريب الحديث والأثر.لمحمد بن المبارك بن الأثير ت٦٠٦هـ
بيروت/دار الفكر/ط٢/١٣٩٩هـ/ت: طاهر أحمد الزواوي.
٤٥٩-النوافض للروافض. لمحمد بن رسول البرزنجي ت١١٠٣هـ/ت:محمد هداية نور
وحيد/ رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية/١٤١٣هـ
- النونية.لابن القيم (انظر: القصيدة النونية)

(هـ)

٤٦٩-هداية الحيارى في أجوبة اليهودوالنصارى.لابن القيم/المدينة/ط.الجامعة الإسلامية
٤٧٠-هدية العارفين. لإسماعيل باشا البغدادي(انظر: كشف الظنون)
٤٧١-هياكل النور.للسهروردي[فلسفي صوفي] القاهرة/مطبعة السعادة/١٣٣٥هـ

(و)

٤٧٢-الوافي معجم وسيط للغة العربية.لعبد الله البستاني ت١٩٣٠م/بيروت/
مكتبة لبنان/١٩٨٠م.

٤٧٣-كتاب الورع. لأحمد بن حنبل/بيروت/دارالكتب العلمية/١٤٠٣هـ
/ت: د.زينب القاروط .

٤٧٤-وسائل الشيعة ومستدركاتها. لمحمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي[شيعي]
القاهرة/دار التقريب بين المذاهب/١٩٥٧م.

٤٧٥-وصول الأخيار إلى أصول الأخبار. لحسين بن عبد الصمد العاملي[شيعي]
قم/مكتبة الخيام/١٤٠١هـ

٤٧٦-وعاظ السلاطين. لعلي الوردي[شيعي] بغداد/١٩٥٤م

الدوريات والصحف:

٤٧٧-مجلة الجامعة الإسلامية/عدد١٢/١٤٠٠هـ/مقال بعنوان:المعجزات والغيبيات بين
بصائرالتنزيل ودياجيرالإنكاروالتأويل.للدكتورعبد الفتاح سلامةص١٦٠-٢١٢

٤٧٨-جريدة عكاظ السعودية/عدد١١٩٥٤/في٦/٩/١٤١٦هـ مقال بعنوان :
الماتريدية من أهل السنة. لكاتبه عمر كامل.

٤٧٩-جريدة المسلمون الأسبوعية/عدد٢٣٧/في١٧/١/١٤١٠هـ(خبرعن مدعي ألوهية)

٤٨٠-مجلة المنار/ مج١٩/١٢٠/١٣٣٤هـ =١٩١٦م/باب المراسلة والمناظرة.
مقال للشيخ أحمد شاكرحول كتاب الفوائد المشوق.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الافتتاح	١-٣ م
أهمية الموضوع	٤-٥ م
أسباب اختيار الموضوع	٦-٨ م
دراسات سابقة	٩ م
خطة البحث	١٠-١٤ م
المنهج المتبع في البحث	١٥-١٧ م
صعوبات البحث	١٧ م
شكر وتقدير	١٨ م
معنى التأويل لغة	١-٣
معنى التأويل في القرآن	٣-٦
معنى التأويل في السنة	٦-٧
معنى التأويل في اصطلاح المتقدمين	٨-١٠
معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين	١٠-١٢
المقصود بالتأويل الصحيح	١٢-١٣
ضوابط التأويل الصحيح	١٣-١٧
النصوص الشرعية على ثلاثة أقسام	١٣-١٥
حد التأويل الفاسد	١٨-١٩
سمات التأويل الفاسد	١٩-٢١
أنواع التأويل الفاسد	٢١-٢٤
بطلان التأويل الفاسد والأدلة على ذلك	٢٤-٣٠
التأويل الفاسد منبعه اليهودية والنصرانية المحرفتان	٢٦-٣٠

الموضوع	الصفحة
مخاطر التأويل الفاسد	٣٠-٣٨
التأويل الفاسد يناقض الإيمان بأخبار الشارع	٣١-٣٢
التأويل الفاسد اتهام لظواهر النصوص	٣٢-٣٣
التأويل الفاسد اتهام للشارع بالكتمان	٣٣-٣٤
التأويل الفاسد إعراض عن فهم السلف للنصوص	٣٥-٣٦
التأويل الفاسد أصل كل بدعة	٣٧-٣٨
التعريف بعلم الكلام ونشأته	٣٩-٤٣
الأصول التي بنى عليها المتكلمون تأويلاتهم	٤٤-١٦١
تقديم العقل على النقل طريقة إبليسية	٤٤-٤٧
مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله وتوحيده	٤٨-٥١
نماذج من تأويلاتهم المبنية على تقديم العقل	٥١-٥٧
مناقشة أصل تقديم العقل على النقل	٥٧-٧٢
القول بالمجاز في نصوص الشرع	٧٣-١٣٨
تعريف الحقيقة والمجاز	٧٣-٧٤
التعليق على تعريفات المجاز	٧٤
نشأة المجاز	٧٥-٧٩
خلاصة نشأة المجاز	٧٩-٨٠
المجاز بين النفي والإثبات	٨٠-٨١
صلة المجاز بالتأويل	٨١-٨٥
نماذج من تطبيقات المجازين	٨٥-٩٤
الرد على المجازين	٩٤-١٣٨
وقفة مع الدكتور المطعني	٩٩-١١٠

الموضوع	الصفحة
من تناقضات المجازيين	١١٦-١١٢
مناقشة شبهات المجازيين	١٣٨-١٢١
بطلان نسبة كتاب (الفوائد المشوق) لابن القيم	١٣٥-١٣٣
قولهم إن نصوص الوحي لاتفيد اليقين	**١٦١-١٣٩**
توضيح هذا القانون بأقلام المتكلمين	١٤٠-١٣٩
أصول المتكلمين تدور على محور واحد	١٤٠
تعريف المحكم والمتشابه في اللغة والقرآن	١٤٤-١٤٢
معنى قوله تعالى:**﴿وما يعلم تأويله إلا الله..الآية﴾**	١٥٠-١٤٤
مناقشة قانون الأدلة اللفظية	١٦١-١٥٠
تعريف الجهمية	١٦٢
نشأة الجهمية وعواملها	١٦٩-١٦٢
الرد على من أنكر السلسلة اليهودية	١٦٧-١٦٥
مقالات الجهمية	١٧٠-١٦٩
خلاصة	١٧١-١٧٠
شبهات الجهمية والرد عليها	١٨٧-١٧٢
ما جاء عن السلف في الرد على الجهمية	١٩٨-١٨٨
بطلان نسبة التأويل الفاسد إلى السلف	١٩٦-١٨٨
نقل إجماع السلف على ترك التأويل الخلفي	١٩٤-١٩٢
مؤلفات السلف في تقرير العقيدة والردعلى الجهمية	٢٠٤-١٩٨
التعريف بالمعتزلة وذكر نشأتهم	٢١٠-٢٠٥
منهج المعتزلة في التأويل من خلال أصولهم الخمسة	٢١٩-٢١١
مقارنة بين الجهمية والمعتزلة في التأويل	٢٢٢-٢٢٠

الموضوع	الصفحة
درجات التجهم	٢٢٠
نماذج من تأويلات المعتزلة والرد عليها	٢٢٢-٢٣٢
معنى الختم والطبع على القلوب	٢٢٧-٢٣٠
موقف السلف من المعتزلة وتأويلاتهم	٢٣٢-٢٣٦
بعض مصنفات السلف في الرد على المعتزلة	٢٣٥-٢٣٦
هل الجهمية والمعتزلة موجودون اليوم ؟	٢٣٧-٢٤٥
د.القرضاوي يقلل من أهمية الرد على المتكلمين ومنا قشته في ذلك	٢٣٧-٢٣٩
التعريف بالكلابية وذكر أقوالهم	٢٤٧-٢٥٠
التعريف بالأشعرية وذكر أقوالهم	٢٥٠-٢٥٤
الأطوار التي مر بها الأشعري	٢٥١-٢٥٢
أسباب تأثر الأشعري بابن كلاب	٢٥٤-٢٥٥
التعريف بالماتريدية	٢٥٦
موازنة بين الأشعرية الكلابية والماتريدية في التأويل	٢٥٧-٢٧٠
مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية	٢٦٤-٢٧٠
مناقشة الأشاعرة والماتريدية في قضية التأويل	٢٧١-٢٧٦
ذم الأشعرية ليس وليد مدرسة ابن تيمية	٢٧١-٢٧٢
التعريف بالرافضة وذكرنشأة الرفض	٢٧٨-٢٨٣
الرأي المختار في نشأة الرافضة	٢٧٩-٢٨٢
بعد الرافضة عن السنة	٢٨٤-٢٩٢
موقف الرافضة من كمال الدين	٢٨٥
موقف الرافضة من حفظ القرآن من التحريف	٢٨٦-٢٨٨

الموضوع	الصفحة
مصادر التلقي عند الرافضة	٢٨٨-٢٩٠
موقف أهل السنة من الصحابة وموقف الرافضة	٢٩٠-٢٩٢
الأصول التي بنى عليها الرافضة تأويلاتهم	٢٩٣-٣١٥
توضيح حول الأصول	٢٩٣
وجوب الإمام المعصوم عندهم	٢٩٥-٣٠٠
دعوى تلقي التأويل عن الأئمة	٣٠١-٣٠٢
اعتبارهم النيل من الصحابة ديناً	٣٠٣-٣٠٧
اعتبارهم التقية ديناً	٣٠٨-٣١٥
التقية الشرعية وضوابطها	٣٠٨-٣٠٩
نماذج من تأويلات الرافضة والرد عليها	٣١٦-٣٣٠
أصولهم المبني عليها التأويل قسمان	٣١٦
ما أولوه بقضية الإمامة	٣١٧-٣٢٥
ما أولوه بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم	٣٢٦-٣٢٨
ما أولوه بالتقية	٣٢٩-٣٣٠
التعريف بالباطنية وذكر ألقابهم	٣٣٢-٣٣٥
فرق الباطنية	٣٣٦-٣٤٥
من آراء الباطنية	٣٤٥-٣٥٠
الأصول التي بنى عليها الباطنية تأويلاتهم	**٣٥١-٣٧٥**
القصد إلى هدم الدين الإسلامي	٣٥١-٣٥٥
وجوب الإمام المعصوم	٣٥٥-٣٦٢
تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن	٣٦٢-٣٦٩
إنكار المعاد والجزاء الأخروي	٣٦٩-٣٧٣

الموضوع	الصفحة
النيل من مقام الصحابة رضي ا لله عنهم	٣٧٥-٣٧٣
نماذج من تأويلات الباطنية وبيان بطلانها	٣٨٦-٣٧٦
العلاقة بين الرافضة والباطنية	٣٩٥-٣٨٧
العلاقة التاريخية	٣٩٠-٣٨٨
العلاقة العقدية والمنهجية	٣٩٥-٣٩١
تعريف الفلسفة لغة واصطلاحاً وبيان تقسيماتها	٤٠٢-٣٩٩
المقصود بالفلسفة الإسلامية	٤٠٦-٤٠٣
نشأة ما عرف بالفلسفة الإسلامية	٤٣٢-٤٠٦
ثلاثة عوامل أدت إلى دخول الفلسفة إلى مناهج	
غير السلفيين من سائر المسلمين	٤٢٥-٤٠٧
حركة التوفيق بين الدين والفلسفة	٤٣٢-٤٢٥
بطلان نسبة الفلسفة إلى الإسلام	٤٤١-٤٣٣
نماذج من حملة لواء الفلسفة المنسوبة إلى الإسلام	٤٥٣-٤٤٢
الأصول التي بنى عليها الفلاسفة تأويلاتهم	٤٦٦-٤٥٤
ثقتهم بالبراهين الفلسفية	٤٥٧-٤٥٤
تقسيم الناس إلى جمهور وخواص	٤٦٦-٤٥٧
نماذج من تأويلات الفلاسفة والرد عليها	٤٧٧-٤٦٦
سلك الفلاسفة ثمطين في تأويلهم الفاسد	٤٦٧
قبس من نونية ابن القيم في بيان حقيقة الفلاسفة	٤٧٨-٤٧٧
التعريف بالصوفية	٤٨١-٤٨٠
نشأة التصوف	٤٨٦-٤٨١
من عوامل نشأة التصوف	٤٨٦-٤٨٥

الموضوع	الصفحة
الأصول التي بنى عليها الصوفية تأويلاتهم	٤٨٧-٥٢٦
اعتمادهم على الكشف وما في معناه	٤٨٨-٥٠٠
تعريف الكشف	٤٨٨-٤٨٩
خلاصة	٤٩٥
اعتمادهم على أصول الفلاسفة والباطنية	٥٠١
الظاهر والباطن أو الحقيقة والشريعة	٥٠١-٥٠٦
تعذيب البدن والنفس رغبة في تفجير المعارف	٥٠٦-٥١٥
أركان التصوف	٥١٠-٥١٣
التسول وأهميته عند الصوفية	٥١٣-٥١٥
دورالمسملين الجدد في نقل الفلسفة الهندية إلى الصوفية	٥١٦-٥١٨
بين الفلسفة الإشراقية الفارسية والكشف الصوفي	٥١٨-٥٢٠
الصداقات الحميمة بين الفلاسفة والصوفية	٥٢٠-٥٢٣
خلاصة	٥٢٣-٥٢٤
نماذج من تأويلات الصوفية	٥٢٧-٥٣٤
الخاتمة	٥٣٥
فهرس الآيات	٥٣٩-٥٥٢
فهرس الأحاديث	٥٥٣-٥٥٦
فهرس الأعلام	٥٥٧
فهرس الفرق والطوائف	٥٦٠
فهرس المصطلحات الفنية والألفاظ الغريبة	٥٦٢
فهرس المصادر والمراجع	٥٦٥-٦٠١
فهرس الموضوعات	٦٠٢-٦٠٨